المجلد الاول من الاسفار الاربعة
للصدر الدين الشيرازي

اسواری اربعه

T. C.
MİLLİ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KÜTÜPHANESİ
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 692

٨٤٣٦٢٨

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله فاعل كل محسوس ومعقول وغاية كل مطلوب ومسئول والصلوة على
صفوة عباده وهداة الخلق الى مبداه ومعاده سيما السيد المصطفى محمد المبعوث
الى الكافة بالثقلين اللهم صل عليه وعلى الارواح الطاهرة من اهل بيته واولاده والاشباح
الزاهرة من اوليائه واحفاده وبعد فيقول الفقير الى رحمة ربه الغني محمد المشتهر
بصدر الدين الشيرازي ان الشيء ربما يظن بها انها الفوز بالدرجات العلية والوصول
الى الرياسات الخيالية وما ابين لمن تحقق الامور وتفطن بالمعارف ان السعادات العاجلية
واللذات الحسية الفورية ليس شيء منها سعادة حقيقية ولا نيلها بهجة عقلية لما نرى
كلا من متعاطيها منهمكا فيها انقطعت السكينات الالهية عن حواليه وامتنعت المعارف
الربوبية عن الحلول فيه وتعذر عليه اخلاص النية الالهية الصادرة عن حاق الجوهر
النطقي من غير معاوقة تهمة دنياوية او مصادمة طلبة عاجلية التي ترجى بها نيل السعادة
الحقيقية وتعاطيها وكالاتصال بالعقل العلوي الذي يزال به الكلمة عن حدقة نفسه الموجودة
بسبب انحصارها في عالم الغربة ووجودها في دار الجسد واحتباسها عن ملاحظة جمال الاول
ومعاينة جلال الاحد ولا شك ان اقصى غاية سائر الاحاد الموجودات الوصول الى ما هو
الكمال المختص به والملائم المنسوب اليه وكلما انحط عنه فهو نقصان الحقيقة فيه وان كان
كمالا ما بالاضافة الى ما في رتبة الوجود تاليه وما هو فرادته مما دونها الا وشانها البلوغ
الى قصوى الغايات انها ما لم يعقها عائق ولنوع الانسان كمال خاص بجوهر ذاته وحاق حقيقته
لا يعوقها فيه فائق ولا يسبق عليها سابق وهو الاتصال بالمعقولات ومجاورة الباري
والتجرد عن الماديات فانه ان كانت له مشاركة بحسب كل قوة توجد فيه لما ساواه من الجهة
اولية فلسائر الاجسام في حصوله في الحيز والقضاء وللنبات في الاغتذاء والنماء وللعجم
من الحيوان في حيوته بانفاسه وحركته بارادته وحاسيته وتلك الخاصة انما تحصل بالعلوم
والمعارف مع الانقطاع عن التعلق بالزخارف ثم لما كانت العلوم متشعبة و
فنون الادراكات متكثرة والاحاطة بجملتها متعذرة او متعسرة ولذلك تشعبت فيه
الهمم كما تعددت في الصانع قدم اهل العالم فافترقت العالم زمرا متقطعين امرهم بينهم
زبرا الى معقول ومنقول وفروع واصول فمنه نحو وصرف واحكام ومنه نحو كلام
ورجال وكلام فالواجب على العاقل ان يتوجه بشراشره الى الاشتغال بالاهم والاحزم
له ان يلتفت بطول عمره على الاختصاص لتكميل ذاته فيه ثم بعدما حصل له سائر العلوم
والمعارف بقدر الحاجة اليها في المعاش والمعاد والخلاص عما تعوقه عن الترقي
الى منزل الرشاد ويوم المعاد وذلك هو ما يختص من العلوم بتكميل احدى جهتيه

اللتين

اللتين بهما جهتا ذاته وجهة الى الحق وجهة اضافية ووجه الى الخلق وتلك
هي النظرية التي بحسب حاق جوهره وذاته فقط دون شركة الاضافة الى الجسم وانفعالاته
وهي علم غير الحكمة الالهية والمعارف الربانية الا ولا احتياج اليه بعد خلعه الجسم وقواه و
فراقه البدن وهواه وليس من العلوم ما يتكفل بتكميل جوهر الذات الانسية وازالة
مثالبها ومساويها حين انقطاعها عن الدنيا وما فيها والرجوع الى حاق حقيقتها و
الاقبال الكلية الى باريها ومنشئها وموجدها ومعطيها الا العلوم العقلية المحضة وهي
العلم بالله وصفاته وملائكته وكتبه ورسله وكيفية صدور الاشياء منه على الوجه الاكمل
والنظام الافضل وكيفية عنايته وعلمه بها وتدبيره اياها بلا خلل وقصور وآفة وفتور
وعلم النفس وطريقها الى الآخرة واتصالها بالملأ الاعلى وافتراقها عن وثاقها وبعدها عن
الهيولى اذ بها يتم لها الانطلاق عن مضائق الامكان والنجاة عن طوارق الحدثان
والانغماس في بحار الملكوت والانتظام في سلك سكان الجبروت فتتخلص عن اسر الشهوات
والعلق في عقد غشوات والانفعال عن آثار الحركات وقبول حكم دوران السموات
واما ما يوازيها فان كان وسيلة اليها فهو نافع لاجلها وان لم يكن وسيلة اليها كالنحو
اللغة والشعر وانواع العلوم فهي حرف وصناعات لكتاب الحرف والملكات واما الحاجة
الى العمل والعبادة العملية البدنية فلطهارة النفس وزكاتها بالاوضاع الشرعية والرياضات
الدينية لئلا تتمكن للنفس بسبب اشتغالها بالبدن ونزوعها الى شهواته وشوقها الى البدن
هيئة القهارية للبدن وهواه وتترسخ لها ملكة انقياده بمشتهاه تمنعها اذا مات
عن لذتها الخاصة بها من مجاورة المقربين ومشاهدة الامور الجميلة وانوار القدسيين
ولا يكون معها البدن فيغنيها كما كان قبل البدن فينسيها فيصدر من الرحمة الالهية والرتبة الرحمانية
الامر بتطويع القوى الامارة للنفس المطمئنة بالشرايع الدينية والسياسات الالهية ورياضة
للجسد وهواه ومجاهدة للنفس الآدمية مع اعدائه من قواه لينحط معها في سلك النوع
الى جناب الحق من عالم الزور ومعدن الغرور ولايعاقبها عن بياتها الى
مطالبها وتراقيها الى مآربها ثم اني قد صرفت قوتي في سالف الزمان منذ ...

الحداثة والريعان في الفلسفة الالهية بمقدار ما اوتيت من المقدور ولمح
اليه قسطي من السعي الموفور وقفيت آثار الحكماء البررة والفضلاء الاحقين
متتبعا من نتايج خواطرهم وافكارهم مستفيدا من ابكار ضمايرهم واسرارهم
وحصلت ما وجدته من كتب اليونانيين والرؤساء المعلمين تحصيلا تحملني البلايا
من كل باب بحثا زعم التطويل والاطناب مجتنبا في كل ذلك طول الامل مع قصر
العمل معرضا عن اسباب الجدل مع اقران الساعة ولا جل طلبا للجاه الوهمي و
تشوقا الى الترأس الخيالي مع علمي ان تعلقهم من الحكمة بطائل او يرجع البحوث
الى حاصل كما نرى من اكثر ابناء الزمان ممن تداولوا كتب العلم والعرفان من
حيث كونهم مكتسبين لا لاتمام الجد على تصفح العلماء منقضيين بكمال الجهد
الى مؤلفات الفضلاء ثم عن قليل تشبعون عن كل فن بجرعة وتقنعون عن كل
دن بجرعة لعدم وجدانهم مما حداهم اليها شهواتهم شهوات العنين
ودواعيهم دواعي الجنين ولهذا لم ينالوا من العلم نصيبا كثيرا ولا من الحق القوي
نهم يصير سعيدا بصيرا بل نرى من المشتغلين من نرى يطول عمره في البحث والتكرار
اناء الليل واطراف النهار ثم يرجع بتعرضين ويصير ملحا للمعاندين و
هم المذكورون في قوله تعالى قل هل ننبئكم بالاخسرين اعمالا الذين ضل
سعيهم في الحيوة الدنيا وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا اعاذنا الله من
هذه الورطة المدهشة والظلمة الموحشة ثم اني لقد صادفت اصدافا
علمية في بحر الحكمة الزاخرة مدعمة بدعائم البراهين الباهرة مشحونة بدرر من
نكات فاخرة مكنونة فيها لالئ دقائق رائقة وكنت برهة من الزمان
اجيل رايي واردد قداحي وادام يعتني وانا زعيم بحوبا على اهل الطلب
ومن له في تحقيق الحق ارب ان اشق تلك الاصداف الثمينة واستخرج
منها دررها الثمينة وازوق بمصفاة الفكر صفاه عن كدره وانخل بمنخل
الفلسفة لبابه عن قشره واصنف كتابا جامعا لشتات ما وجدته في كتب الاوائل
مشتملا على خلاصة اقوال المشائين ونقاوة اذواق اهل الاشراق من الحكماء الرواقيين
مع زوائد لم توجد في كتب اهل الفن من حكماء الاعصار وفرائد لم يجد بها طبع
احد من علماء الادوار لم يسمح بمثله دوران السموات ولم يشاهد شبيهه في عالم

الحالات

الحالات ولكن العوائق كانت تمنع من المراد وعوائق الايام تضرب دون
بلوغ الغرض الاسداد فاقعدني الايام عن القيام وحجبني الدهر عن الايصال
الى المرام لما رايت من معاداة الدهر تربية الجهلة والاراذل وشعشعة
نيران الجهالة والضلال ورثاثة الحال وركاكة الرجال وقد ابتلينا بجماعة
عازبي الفهم تعمش عيونهم عن انوار الحكمة واسرارها تكل بصائرهم كابصار
الخفافيش عن اضواء المعرفة وآثارها يرون التعمق في الامور الربانية والتدبر في
الآيات السبحانية بدعة ومخالفة اوضاع جماهير الخلق من الهمج الرعاع ضلالة و
خدعة كانهم الحنابلة من كتب الحديث المتشابه عندهم الواجب والممكن والقديم و
الحديث فلم يتعد طورهم من طور الاجسام ومسارها ولم يرتق فكرهم من هذه الهياكل
المظلمة ودياجيرها فحرموا لمعاداتهم العلم والعرفان ورفضهم بالكلية طريق الحكمة والايقان
عن العلوم المقدسة الالهية والاسرار الشريفة الربانية التي رمزت الانبياء والاولياء
عليها واشارت الحكماء والعرفاء اليها فاصبح الجهل باهر الرايات ظاهر الايات فاعدموا
العلم وفضله واسترذلوا العرفان واهله وانصرفوا عن الحكمة زاهدين ومنعوها
معاندين ينفرون الطبايع عن الحكماء ويطرحون العرفاء الاصفياء وكل من كان في بحر
الجهل والحمق اولج وعن ضياء العقل والمعقول اخرج كان الى اوج القبول
والاقبال اوصل وعند ارباب الزمان اعلم وافضل كم عالم لم يلج بالقرع باب مبني
وجاهل قبل قرع الباب قد ولجا وكيف ورؤساؤهم قوم اعزل من سلاح الفضل
والكشف عارية مناكبهم عن لباس العقل والرشاد صدورهم عن حلي الادب
اعطال وجوههم عن سمات الخير اغفال فلما رايت الحال على هذا المنوال من
خلو الديار عمن يعرف قدر الاسرار وعلوم الاحرار وانه قد اندرس العلم واسراره
وانطمس الحق وانواره وضاعت السير العادلة وشاعت الآراء الباطلة ولقد
اصبح عرما [?] حيوان العلم غايرة وظلت تجارة اهلها بايرة واتت وجوههم
بعد نضارتهم باسرة والتجاحل صفقتهم خايبة خاسرة ضربت عن ابناء الزمان
صفحا وطويت عنهم كشحا فالجأني خمود الفطنة وجمود الطبيعة لمعاداة الزمان

وعدم مساعدة الدوران الى ان انزويت في بعض نواحي الديار واستترت
بالخمول والانكسار منقطع الآمال منكسر البال متوفرا على فرض اؤديه
وتفريط في جنب الله اسعى في تلافيه لا على درس القيه او تأليف اتصرف
فيه اذ التصرف في العلوم والصناعات وافادة المباحث ودفع المعضلات
وتبيين المقاصد ورفع المشكلات مما يحتاج الى تصفية الفكر وتهذيب الخيال
عما يوجب الملال والاختلال واستقامة الاوضاع والاحوال مع فراغ البال
ومن اين يحصل للانسان مع هذه المكاره التي يسمع ويرى من اهل الزمان و
يشاهد مما يكب عليه الناس في هذا الاوان من قلة الانصاف وكثرة الاعتساف
وخفض الاعالي والافاضل ورفع الاداني والاراذل وظهور الجاهل الشرير و
العامي النكير على صورة العالم النحرير وهيئة الحبر الخبير الى غير ذلك من القبائح و
المفاسد الفاشية اللازمة والمتعدية مجال المخاطبة في المقال وتقرير الجواب
عن السؤال فضلا عن حل المعضلات وتبيين المشكلات كما نظمه بعض اخواني في الكو

از سخن پر در مکن همچون صدف هر گوش را   قفل گوهر ساز یاقوت زمرد پوش را
در جواب هر سؤالی حاجت گفتار نیست   چشم بینا عذر میخواهد لب خاموش را

فقلت اولا كما قال سيدي ومولاي ومعتمدي اول الائمة والاوصياء ابو الشهداء
الاولياء قسيم الجنة والنار آخذا بالتقية والمداراة مع الاشرار متخليا عن مورد
الخلاف في قليل من الانصار مطلق الدنيا مؤثر الآخرة على الاولى مولى كل من
رسول الله مولاه واخوه وابن عمه ومساهمه في طمه ورمه طفقت ارتأي
بين ان اصول بيد جذاء او اصبر على طخية عمياء يهرم فيها الكبير ويشيب فيها الصغير
ويكدح فيها مؤمن حتى يلقى ربه فصرفت ثانيا عناني لاقتدائه بسيرته
عاطفا وجه الاهتداء بسنته فرايت ان الصبر على هاتا احجى فصبرت وفي العين
قذى وفي الحلق شجى فامسكت عناني عن الاشتغال بالناس ومخالطتهم وآيست
عن مرافقتهم ومؤانستهم وسهلت علي معاداة الدوران ومعاندة ابناء الزمان
وخلصت عن انكارهم واقرارهم وتساوى عندي اعزازهم واضرارهم
فتوجهت توجها غريزيا نحو مسبب الاسباب وتضرعت تضرعا جبليا الى مسهل

الامور الصعاب

الامور الصعاب فلما بقيت على هذه الحال من الاستتار والانزواء والخمول و
والاعتزال زمانا مديدا وامدا بعيدا اشتعلت نفسي لطول المجاهدات اشتعالا
نوريا والتهب قلبي لكثرة الرياضات التهابا قويا ففاضت عليها انوار الملكوت
وحلت بها خبايا الجبروت ولحقتها الاضواء الاحدية وتداركتها الالطاف
الالهية فاطلعت على اسرار لم اكن اطلع عليها الى الآن وانكشفت لي رموز لم
تكن منكشفة هذا الانكشاف من البرهان بل كل ما علمته من قبل بالبرهان عاينته
مع زوائد بالشهود والعيان من الاسرار الالهية والحقائق الربانية والودائع اللاهوتية
والخبايا الصمدانية فاستروح العقل من انوار الحق بكرة وعشيا وقرب بها منه
وخلص اليه نجيا فركب نطاف جوارحه فاداهو باشجاج وردي باطلعات
للطالبين فاذا هو بحر مواج اودية الفهوم سالت من فيضه بقدرها وجداول العلوم
فاضت من رشحه نهرها فابرزت الاوادي على سواحل الاسماع جواهر ثاقبة ودررا
وانبتت الجداول على الشواطي زواهر ناضرة وثمارا جنية فكان من داب الرحمة
الالهية وشريعة العناية الربانية ان لا يهمل امرا خطيرا وبما يحتاج اليه الاشخاص
بحسب الاستعداد ولا يبخل بشيء نافع في مصالح العباد فاقتضت رحمته ان لا يختفي في
البطون والاستتار هذه المعاني المنكشفة لي من فيض عالم الاسرار ولا يبقى في
الكتمان والاحتجاب الانوار التي افاضها علي من نوره الانوار فالهمني الافاضة مما شربنا
جرعة للعطاش الطالبين والالاحة مما وجدنا لمعة لقلوب السالكين ليحيى من شرب
منه جرعة ويتنور قلب من وجد منه لمعة فبلغ الكتاب اجله واراد الله تقديمه
وقد كان اجلا فاظهره في الوقت الذي قدره وابرزه على ما من لم يستره قرب
اخراجه من القوة الى الفعل والتكميل وابرازه من الخفاء الى الظهور والتحصيل
فاعملت فيه فكري وجمعت على ضم شوارده امري وسالت الله ان يشد
ازري ويحط بكرمه وزري ويشرح لاتمامه صدري فنهضت عزيمتي بعد
ما كانت قاعدة وهبت همتي حيثما كانت راكدة واهتز الخامد من نشاطي و
تموج الجامد من انبساطي وقلت لنفسي هذا اوان الاهتمام والشروع في تركيبه
اصول تستنبط منه الفروع وتحلية الاسماع بجواهر اللطائف الفائقة وابراز الحق

في صورته العجيبة الرائقة فصنعت كتابا الهيا للسالكين المشتغلين بتحصيل
الكمال وابرزت حكمة ربانية للطالبين لاسرار حضرة ذي الجمال
والجلال لكاد ان يتجلى الحق فيه بالنور الموجب للظهور وقرب ان
ينكشف بها كل مرموز ومستور وقد اطلعني الله فيه على الحقائق المحتجبة
انوارها في معارف ذاته وصفاته مع تجوال عقول العقلاء حول حماها
وترجاعهم خاسرين والهمني بنصرة المؤيد لمن شاء من عباده الحنفاء
المتعالية اسرارها في استكشاف مبدءه ومعاده مع تطواف
فحول الفضلاء حوم حماه وترددهم خاسرين فجاء بحمد الله كلاما
لا عوج فيه ولا ارتياب في الجلية ولا اضطراب في عبارته حافظا للاوضاع
رامزا اشباعا في مقام الرمز والاشباع قريبا من الافهام في
نهاية علوه ورفيعا عالي المقام مع غاية دنوه اذ قد اندرجت
فيه العلوم الالهية الحكمية البحثية واندرجت فيه الحقائق الكشفية
بالبيانات العقلية وترتلت الاسرار الربانية بالعبارات التي تونسه
للطباع واستعلنت المعاني الغامضة بالالفاظ القريبة من الاسماع
فالبراهين تتفجر انفتاحا وشبه الجاحدين للحق تتضاءل افتضاحا
انظر بعين عقلك الى معانيه هل ترى فيه من قصور ثم ارجع البصر كرتين
الى الفاظه هل ترى من فطور وقد اشرت في رموزه الى كنوز من الحقائق
لا تهتدي الى معانيها الا من عني نفسه في المجاهدات العقلية حتى يعرف
المطلب ونبهت في فصوله الى اصول لا يطلع على مغزاها الا من كرر
اتعب نفسه في الرياضات الدينية لكيلا يذوق المشرب ومن صنفه لكيلها
لا خفاء في الدين وزنادقة في الكشف واليقين لانه لا ينتفع بها
كثير الانتفاع الا من احاط باكثر كلام العقلاء ووقف على مضمون
مصنفات الحكماء غير محتجب بمعلومه ولا منكر لما وراء مفهومه
فان الحق لا ينحصر بحسب كل فهم ولا يتقدر بقدر كل عقل ووهم ذي صح
فان وجدتها ايها الناظر مخالفا لما اعتقدته او فهمته بالذوق السليم
فلا تنكره وفوق كل ذي علم عليم فافهمن ان من احتجب بمعلومه
وانكر ما وراء مفهومه فهو موقوف على حد علمه وعرفانه محجوب

منايا اسرار

منايا اسرار ربه ووديانه واني ايضا لا ازعم اني قد بلغت الغاية فيما
اوردته كلها فان وجوه الفهم لا تنحصر فيما فهمت ولا يحصي معارف الحق لا
معتقد ما رسمت فيه لا يحيط بالحق اوسع من ان يحيط به عقل واحد او علم من
ان يحصره عقد دون عقد وحللت بالعناية الربانية مشكلها وفتحت بالعناية الالهية
معضلها فاشكر ربك على قدر ما هديك من الحكم واحمده على ما اسبغ عليك
من النعم واقتد بقول سيد الكونين وهداة العالمين عليه وآله من الصلوات
اسماها ومن التسليمات ازكاها لا تؤتوا الحكمة غير اهلها فتظلموها ولا تمنعوا
اهلها فتظلموهم فعليك بتقديسها عن الجاهلين والمتعنتين واياك واستيداعها
الا النفس الحية كما قرره واوصى به الحكماء الكبار اولي الايدي والابصار واعلم
اني ربما تجاوزت عن الاقتصار على ما هو الحق عندي واعتمد عليه اعتقادي
الى ذكر طريق القوم وما يتوجه اليها ويرد عليها ثم نبهت على ما فيه في اثناء النقد
والتزييف والهدم والترصيف والذب عنهم بقدر الوسع والامكان وذلك لتشحيذ
الخواطر بها وتقوية الاذهان من حيث اشتمالها على صور غريبة لطيفة وتصرفات
مليحة شريفة تعد نفوس الطالبين للحق ملكة لاستخراج المسائل المعضلة وتفيد اذهان
المشتغلين بالبحث اطلاعا على المباحث المشكلة والحوان اكثر المباحث المثبتة في
الدفاتر المكتوبة في بطون الاوراق انما الفائدة فيه مجرد الانتباه والاحاطة بافكار
اولي الدراية والانظار لحصول الشوق الى الوصول الا الاكتفاء بانتقاش النقوش
بنقوش المعقول والمنقول فان مجرد ذلك مما لا يحصل اطمينان القلب وسكون
النفس وراحة البال وطيب المذاق بل هي مما تعد الطالب للسلوك في سبيل المعرفة
والوصول الى الاسرار لمن كان مقتديا بطريقة الابرار متصفا بصفات الاخيار وليعلم
ان معرفة الله وعلم المعاد وعلم طريق الاخرة ليس المراد بها الاعتقاد الذي يتلقاه العامي
او الفقيه وراثة وتلقفا فان المشغوف بالتقليد والمجمود على الصورة لم ينفتح
له طريق الحقائق كما ينفتح للكرام الالهيين ولا يتمثل له ما ينكشف للعارفين المستصغرين
لعالم الصورة واللذات المحسوسة من معرفة خلاق الخلائق وحقيقة الحقائق ولا

ولا ما هو طريق تحرير الكلام والمجادلة في تحقيق المرام كما هو عادة المتكلمين وليس
ايضا هو مجرد البحث كما هو داب اهل النظر وغاية اصحاب المباحثة
والفكر فان جميعها ظلمات بعضها فوق بعض اذا اخرج يده لم يكد يراها
ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور بل ذلك نوع يقين وثمرة نور
يقذف في قلب المومن بسبب اتصاله بعالم القدس والطهاره وخلوصه بالمجاهدة
عن الجهل والاخلاق الذميمة وحب الرياسه والاخلاد الى الارض والركون
الى زخارف الاجساد واني لاستغفر الله كثيرا مما ضيعت شطرا من عمري
في تتبع اراء المتفلسفه والمجادلين من اهل الكلام وتدقيقاتهم وتعلم جربزتهم
في القول وتفننهم في البحث حتى تبين لي اخر الامر بنور الايمان وتاييد الله
المنان ان قياسهم عقيم وصراطهم غير مستقيم فالقينا زمام امرنا اليه والى
رسوله النذير المنذر فكل ما بلغنا منه امنا به وصدقناه ولم نحتل ان نخيل
له وجها عقليا ومسلكا بحثيا بل اقتدينا بهديه انتهينا بنهيه امتثالا لقوله
تعالى ما اتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا حتى فتح الله قلبنا ما فتح
فافلح ببركة متابعته وانجح فابدء يا حبيبي قبل قراءة هذا الكتاب بتزكية نفسك
عن هواها فقد افلح من زكيها وقد خاب من دسيها واستحكم اولا اساس المعرفة
والحكمة ثم ارق ذريها والا كنت ممن اتى الله بنيانهم من القواعد فخر عليهم
السقف اذا اتيها ولا تشتغل بترهات عوام الصوفيه من الجهلة ولا تركن الى
اقاويل المتفلسفه جملة فانها فتنة مضلة وللاقدام عن جادة الصواب مزلة وهم
الذين اذا جائتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم وحاق بهم ما كانوا به
يستهزؤن وقانا الله واياك شر هاتين الطائفتين ولا جمع بيننا وبينهم طرفة عين
واعلم ان للسلاك من العرفاء والاولياء اسفارا اربعة احدها السفر من الخلق الى
الحق وثانيها السفر بالحق في الحق والسفر الثالث يقابل الاول لانه من الحق الى
الخلق بالحق والرابع يقابل الثاني من وجه لانه بالحق في الخلق فرتبت كتابي
هذا طبق حركاتهم في الانوار والاثار على اربعة اسفار وسميته بالحكمة

تعداد الاسفار

المتعالية

المتعالية في المسائل الربوبية فها انا افيض في المقصود مستعينا بالحي المعبود
والصمد الموجود السفر الاول وهو من الخلق الى الحق في النظر الى طبيعة
الوجود وعوارضه الذاتية وفيه مسالك المسلك الاول في المعارف التي يحتاج
اليها الانسان في العلوم وفيه مقدمه وست مراحل المقدمة في تعريف الفلسفه
وتقسيمها الاولي وغاياتها وشرفها اعلم ان الفلسفه استكمال النفس الانسانيه بمعرفة
حقائق الموجودات على ما هي عليها والحكم بوجودها تحقيقا بالبراهين لا اخذا بالظن
والتقليد بقدر الوسع الانساني وان شئت قلت نظم العالم نظما عقليا على
حسب الطاقة البشريه ليحصل التشبه بالباري جل ذكره ولما جاء الانسان كالمعجون
من خلطين صورة معنوية امرية ومادة حسية خلقية وكانت لنفسه ايضا جهتا
تعلق وتجرد لا جرم افتنت الحكمة بحسب عمارة النشاتين باصلاح القوتين الى
فنين نظرية تجردية وعملية تعلقية اما النظرية فغايتها انتقاش النفس بصورة
الوجود على نظامه بكماله وتمامه وصيرورتها عالما عقليا مشابها للعالم
العيني لا في المادة بل في صورته ورقشه وهيئته ونقشه وهذا الفن من
الحكمة هو المطلوب لسيد الرسل عليه وآله السلام المسئول في دعائه الى ربه حيث قال
رب ارنا الاشياء كما هي وللخليل عم ايضا حين سال رب هب لي حكما والحكم هو
التصديق بوجود الاشياء المستلزم لتصورها ايضا واما العملية فثمرتها مباشرة
عمل الخير لتحصيل الهيئة الاستعلائية للنفس على البدن والهيئة الانقيادية
الانقهارية للبدن من النفس والى هذا الفن اشار بقوله عليه وآله السلام تخلقوا
باخلاق الله واستدعى الخليل عم في قوله والحقني بالصالحين والى فني الحكمة كليهما
اشير في الصحيفة الالهية لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم وهي صورته
التي هي طراز عالم الامر ثم رددناه اسفل سافلين وهي مادته التي هي من الاجسام
المظلمة الكثيفة الا الذين امنوا اشارة الى غاية الحكمة النظرية وعملوا
الصالحات اشارة الى تمام الحكمة العملية وللاشعار بان المعتبر من
كمال القوة العملية ما به نظام المعاش ونجاة المعاد ومن النظرية العلم با

اسم الكتاب الحكمة المتعالية في المسائل الربوبية

حوال م

المبدء والمعاد والتدبر فيهما من حق النظر والاعتبار قال امير المؤمنين عليه
السلام رحم الله امرأ اعد لنفسه واستعد لرمسه وعلم من اين وفي اين والى
اين ولاجل ذلك الغرض رتبت الفلاسفة الالهيون حيث قالوا تأسيا بالانبياء
عليهم السلام الفلسفة هي التشبه بالاله كما وقع في الحديث النبوي صلعم تخلقوا باخلاق الله
يعني في الاحاطة بالمعلومات والتجرد عن الجسمانيات ثم لا يخفى شرف الحكمة من جهات عديدة
منها انها صارت سببا لوجود الاشياء على الوجه الاكمل بل سببا لنفس الوجود
اذ ما لم يعرف الوجود على ما هو عليه لا يمكن ايجاده وايلاده والوجود خير محض
ولا شرف الا في الخير الوجودي وهذا المعنى مرموز في قوله تعالى ومن يؤت الحكمة
فقد اوتي خيرا كثيرا وبهذا الاعتبار سمى الله تعالى نفسه حكيما في مواضع شتى
من كتابه المجيد الذي هو تنزيل من حكيم حميد ووصف انبياءه واولياءه بالحكمة
وسماهم ربانيين حكماء بحقائق الهويات فقال واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما اتيتكم
من كتاب وحكمة وقال تخصيصا في شان لقمان ولقد اتينا لقمان الحكمة كل ذلك في سياق
الامتنان ومعرض الامتنان ولا معنى للحكيم الا الموصوف بالحكمة المذكور حدها التي استطاع
روحها ومن الظاهر المكشوف ان ليس في الوجود اشرف من ذات المعبود ورسله الهداة
الى اوضح سبله وكلا هؤلاء وصفه سبحانه بالحكمة فقد انجلى وجه شرفها ومجدها وتحجب
ادون ابتهاج معالم غورها ونجدها فلنأت على اهداء تحف منها وايتاء طرف فيها ولـ
لنقبل على تمهيد اصولها وقوانينها وتخليص حججها وبراهينها بقدر ما تتأتى لنا ونـ
جمع متفرقات شتى واردة علينا من المبدء الاعلى فان مفاتيح الفضل بيد الله يؤتيه
من يشاء المرحلة الاولى في الوجود ومباحثه **فصل** في موضوعيته للعلم الالهي واوليته
وارتسامه في النفس اعلم ان الانسان قد ينعت بانه واحد او كثير وبانه كلي او جزئي وبانه
بالفعل او بالقوة وقد ينعت بانه مساو لشيء او اصغر منه وقد ينعت بانه متحرك
او ساكن وبانه حار او بارد او غير ذلك ثم انه لا يمكن ان يوصف الشيء بما يجري مجرى
الاخيرين الا من جهة انه ذو مادة قابلة للتغير لكنه لا يحتاج في ان يكون واحدا او
كثيرا الى ان يصير رياضيا او طبيعيا بل لانه موجود هو صالح لان يتصف

حججها

او وسط منه لا وصافا الا من جهة انه
ذو كم ولا يمكن له ان يوصف بما يجري مجرى

بوحدة او كثرة وما ذكر معهما فاذن كما ان الاشياء التعليمية رياضية فانما
يبحث عنها في الرياضيات من الهيئة والهندسة والحساب والموسيقى وللاشياء
الطبيعية اعراضا ذاتية يبحث عنها في العلوم الطبيعية باقسامها كذلك
للموجود بما هو موجود عوارض ذاتية يبحث عنها في العلوم الالهية فموضوع العلم
الالهي هو الموجود المطلق ومسائله اما بحث عن الاسباب القصوى لكل موجود
معلول كالسبب الاول الذي هو فياض كل وجود معلول من حيث انه وجود
معلول واما بحث عن عوارض الموجود بما هو موجود واما بحث عن موضوعات
سائر العلوم الجزئية فموضوعات العلوم الباقية كالاعراض الذاتية لموضوع
هذا العلم وسيتضح لك من طريقتنا في تحقيق مباحث الوجود التي هي دار الاسرار
الالهية المباحث كالاعراض الذاتية والاولية لحقيقة الوجود وكان الوحدة و
الكثرة وغيرها من المفهومات العامة من العوارض الذاتية لمفهوم الموجود بما هو موجود
فاستقام كون الموضوعات لسائر العلوم اعراضا في الفلسفة الاولى بل لاحقة
بهذا العلم لشرط علوه وشموله باحث عن احوال الموجود بما هو موجود فانه
لا اولية ان يكون الموجود المطلق بينا بنفسه مستغنيا عن التعريف الاسمي
والا لم يكن موضوعا للعلم العام وايضا التعريف اما ان يكون بالحد او بالرسم
وكلا القسمين باطل في الوجود اما الاول فلانه انما يكون بالجنس والفصل و
الوجود لكونه اعم الاشياء لا جنس له ولا فصل له ولا حد له واما الثاني فلانه
بالاعرف ولا اعرف من الوجود فمن رام بيان الوجود باشياء على انها
هي اظهر منه فقد اخطأ خطأ فاحشا ولما لم يكن للوجود حد فلا برهان عليه لان
الحد والبرهان متشاركان في حدودهما كما تبين في القسطاس وكما ان من
التصديق ما لا يمكن ادراكه ما لم يدرك قبله اشياء اخر مثل ان نريد ان نعلم ان
العقل موجود فيحتاج اولا الى ان يحصل تصديقات اخرى ولا محالة ينتهي الى
تصديق لا يتقدمه تصديق اخر بل يكون واجبا عنه او اوليا عند العقل
بذاته كالقول بان الشيء شيء وان الشيء ليس نقيضه وان النقيضين لا يجتمعان
ولا يرتفعان في الواقع عن الواقع فكذلك القول في باب التصور فليس اذا

احتياج تصور الى تصور يتقدمه يلزم ذلك في كل تصور بل لابد من الانتهاء الى تصور يتعقل
ولا يتصل بتصور سابق عليه كالوجوب والامكان والوجود فان هذه ونظائرها معاني
صحيحة مركوزة في الذهن مرتسمة في العقل ارتساما اوليا فلذا من قصد اظهارها بعده المعلم
بالكلام فيكون ذلك تنبيها للذهن واخطارا بالبال وتعيينا لها من بين
سائر المركوزات في العقل لا افادتها باشياء اشهر منها واما اثبات الموضوع في
هذا العلم اي الموجود بما هو موجود فمستغنى عنه بل غير صحيح بالحقيقة لان اثبات
الشيء لنفسه غير ممكن لو اريد به حقيقة الاثبات وخصوصا اذا كان ذلك الشيء
نفس الثبوت فان الثابت او الموجود وغيرهما من المرادفات نفس مفهوم الثبوت و
الوجود كما ان المضاف بالحقيقة هو نفس الاضافة لا غيرها الا بحسب المجاز شيئا كان الوجود
وجود شيء آخر او وجودا حقيقيا بذاته وهو ما هو هو اي المطلق لا يابى شيئا من
القسمين وليس توجب برهان ولا ينتهي بضرورة ان الكون في الواقع هو ما هو
كون شيء فقط او كون نفس الشيء بل البرهان والحس اوجبا الاول كالوجود الذي يتعلق
بالاجسام والثاني كالوجود الذي لا سبب له فالوجود العام المتعلق بشيء هو موجودية
نفسه والوجود العارض هو موجودية غيره **غشاوة وهمية وازاحة غفلية**
لما تحققت ان الفلسفة الاولى باحثة عن احوال الموجود بما هو موجود وعن اقسامه الاولية
التي يمكن ان يعرض للموجود من غير ان يصير رياضيا او طبيعيا وبالجملة امرا متخصص الاستعداد
لعروض تلك الاقسام سواء كانت القسمة بها مستوفاة والاقسام لما تكون اولية فلا
يكون البحث عنها من الفن الاعلى بل يكون من العلم الاسفل كقسمة الموجود الى الاسود
واللااسود بالسلب المطلق فتأمل في ذلك واعلم ان العجب من قوم اضطرب كلامهم
في تفسير الامور العامة التي يبحث عنها في احدى الفلسفتين الالهيين بل تحيروا في موضوعات
سائر العلوم كما سيظهر لك فانهم فسروا الامور العامة تارة بما لا يختص بقسم من اقسام
الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض فاشكل بخروج الكم المتصل العارض للجسم
والعرض فان الجسم التعليمي يعرض للمادة والسطح يعرض للجسم التعليمي ويعرضه الخط وكذا الكيف
لعروضه للجواهر والاعراض وتارة بما يشمل الموجودات او اكثرها فخرج منه

(margin) التابع

(margin) القسمين جميعا م

(margin) والاول ر

(margin) واولو كان السلب عدم الملكة لم يكن القسمة مستوفاة لعدم شمول اللااسود للمجرد اه [illegible]

الوجو

الوجود الكلي اي والوحدة الحقيقية والعلية المطلقة واشباهها مما يختص بالواجب وتارة بما
يشمل الموجودات اما على الاطلاق او على سبيل التقابل بان يكون هو وما يقابله شاملا
لها وشموله للاحوال المختصة بزيد قيد اخر وهو ان يتعلق بكل من المتقابلين غرض علمي
واعترض عليه بعض اجلة المتاخرين بانه ان اريد بالمقابلة ما ينحصر في التضاد والتضايف
والسلب والايجاب والعدم والملكة فالامكان والوجوب ليسا من هذا القبيل اذ تقابل كل
منهما بهذا المعنى كاللاوجوب واللاامكان او ضرورة الطرفين وسلب ضرورة الطرف الموافق
لا يتعلق به غرض علمي وان اريد بها مطلق المباينة والمنافاة فالاحوال المختصة بكل واحد
الثلاثة مع الاحوال المختصة بالاخرين تشمل جميع الموجودات ويتعلق بجميعها غرض علمي فانها من
المقاصد العلمية ثم ارتكبوا في دفع الاشكال تمحلات شديدة منها ان الامور العامة هي امور المشتقات
وما في حكمها ومنها ان المراد شمولها مع مقابل واحد يتعلق بالطرفين غرض علمي وتلك الاحوال اما
متكثرة واما متعلقة بطرفيها غرض علمي كقبول الخرق والالتيام وعدم قبولهما المعتبر السلب لا بمعنى
عدم الملكة ومنها ان المراد بالمقابل ما هو اعم من ان يكون بالذات او بالعرض كما بين
الواجب والممكن لتقابل بالعرض كما بين الوحدة والكثرة وغفلوا عن صدقها بهذا المعنى على
على الاحوال الخاصة الى غير ذلك من التكلفات والتعسفات الباردة وانت اذا تذكرت
ان اقسام الحكمة الالهية ما يبحث فيها عن العوارض الذاتية للموجود المطلق بما هو موجود مطلق اي
العوارض التي لا يتوقف عروضها للموجود على ان يصير تعليميا او طبيعيا استغنيت عن عده
التكلفات واشباهها اذ لو لوحظ هذه الحيثية في الامر العام مع تقييده بكونه من النعوت
الكلية ليخرج البحث عن الذوات لا بما لا يختص بقسم من الموجود يندفع عنه النقوض ويتم
سالما عن الخلل والفساد ومثل هذا التحير والاضطراب وقع لهم في موضوعات سائر العلوم
وبيان ذلك ان موضوع كل علم كما تقرر ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وقد فسروا العرض
الذاتي بالخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته او لامر يساويه فاشكل الامر عليهم لما
راوا انه قد يبحث في العلوم عن الاحوال التي تختص ببعض انواع الموضوع بل ما من
علم الا ويبحث فيه عن الاحوال المختصة ببعض انواع موضوعه فاضطروا تارة الى
اسناد المسامحة الى رؤساء العلم في اقوالهم بان المراد من العرض الذاتي للموضوع
في كلامهم هو اعم من ان يكون عرضا ذاتيا له او لنوعه او عرضا عاما لنوعه بشرط عدم
تجاوزه في العموم عن اصل موضوع العلم او عرضا ذاتيا لنوع من العرض الذاتي لـ

(margin) ل الموضوع

لاصل الموضوع او عرضا عاما له بالشرط المذكور وتارة الى الفرق بين محمول العلم ومحمول المسئلة كما فرقوا بين موضوعيهما بان محمول العلم ما ينحل اليه المحمولات المسائل على طريق الترديد الى غير ذلك من الهوسات التي يتبجح بها الطلبة الكليلة ولم يتفطنوا ان ما يختص بنوع من انواع الموضوع ربما يعرض لذات الموضوع بما هو هو واخصية الشيء من شيء لا ينافي عروضه لذلك الشيء من حيث هو هو كالفصول المنوعة للاجناس فان الفصل المقسم عارض لذات الجنس من حيث ذاته مع انه اخص منها والعوارض الذاتية والغريبة للانواع قد تكون اعراضا اولية ذاتية للجنس وقد لا تكون كذلك وان كانت مما تقع به القسمة المستوفاة كالاولية في استيعاب القسمة الاولية قد تكون بغير اعراض اولية وقد يحتاج الى اولية ولا تقع بها القسمة المستوعبة بعم كل ما يلحق الشيء لامر اخص وكان ذلك الشيء معروضا في لحوقه الى ان يصير نوعا متهيئا لقبوله ليس عرضا ذاتيا بل عرض غريب على ما هو مصرح به في كتب الشيخ وغيره كما ان ما يلحق الموجود بعد ان يصير تعليميا او طبيعيا ليس البحث عنه من العلم الالهي في شيء وما اظن لك ان تتفطن بان لحوق الفصول اللبيعية الجنس كالاستقامة والانحنا للخط مثلا ليس بعد ان يصير نوعا متخصص الاستعداد بل التخصص انما يحصل بها لا قبلها فهي مع كونها اخص من طبيعة الجنس اعراض اولية له ومن عدم التفطن بما ذكرناه استصعب عليهم الامر حتى حكموا بوقوع التدافع في كلام الشيخ وغيره من الراسخين في الحكمة حيث صرحوا بان اللاحق للشيء لامر اخص اذا كان ذلك الشيء محتاجا في لحوقه به الى ان يصير نوعا ليس عرضا ذاتيا بل عرضا غريبا مع انهم مثلوا العرض الذاتي الشامل على سبيل التقابل بالاستقامة والانحنا المعتبرين للخط ولست ادري اي تناقض في ذلك سوى انهم لما توهموا ان الاخص من الشيء لا يكون عرضا اوليا له حكموا بان شيئا من الاستقامة والاستدارة لا يكون اوليا للخط بل العرض الاولي له هو المفهوم المردد بينهما ومما يجب ان يعلم ان بعض الامور الغريبة مهيا تها مفتقرة في الوجود دون المعنى ولا يفتقر الى المادة لكنها مما قد يعرض لها ان تصير رياضيا كالكم او طبيعيا كالكيف فلا يبحث عنها في العلم الكلي بل يوجد لها علم على حدة كالحساب للعدد او يبحث عنها في علم اسفل كالبحث عن الكيفيات في الطبيعيات وذلك باخذ وجهين لا اول انه يعتبر كونها عارضة للمواد بنوع من الوجوه ويبحث عنها بهذا الاعتبار في علم مفرد فان العدد يعتبر تارة من

من حيث

من حيث هو وبهذا الاعتبار يكون من جملة الامور المجردة عن المادة ويبحث عنه بهذا الاعتبار في باب الوحدة والكثرة من الامور العامة ويعتبر اخرى من حيث تعلقه بالمادة لا في الوهم بل في الخارج ويبحث عنه بهذا الاعتبار في التعاليم فانهم يبحثون عن الجمع والتفريق والضرب والقسمة والتجذير والتكعيب وغيرها مما يلحق العدد وهو في اوهام الناس او في موجودات متحركة منقسمة متفرقة مجتمعة والثاني ان يبحث عنها لا مطلقا بل عن بعض انواعها التي لا توجد الا باستعداد المادة وحركاتها كالالوان فلا يليق بها البحث عنها الا في العلم الاسفل فان اتفق ان نذكر بعض احوالها فعلى الوجه العام كان ذلك على سبيل المبدئية لا على ان يكون من المسائل منها فصل في ان الوجود مشترك محمول على ما تحته حمل التشكيك لا حمل التواطؤ اما كونه مشتركا بين الماهيات فهو قريب من الاوليات فان العقل يجد بين موجود وموجود من المناسبة والمشابهة ما لا يجد مثلها بين موجود ومعدوم فاذا لم يكن الوجود مشتركا في المفهوم بل كانت متباينة من كل الوجوه كان حال بعضها مع البعض كحال الوجود مع العدم في عدم المناسبة وليست هذه لاجل كونها متحدة في الاسم حتى لو قدرنا انه وضع لطائفة من الموجودات والمعدومات اسم واحد ولم يوضع للموجودات اسم واحد اصلا لم تكن المناسبة بين الموجودات والمعدومات المتحدة في الاسم اكثر من التي بين الموجودات الغير المتحدة في الاسم بل ولا مثلها كما حكم به صريح العقل وهذه الحجة اجدى في حق المنصف على كثير من الحجج والوجوه المذكورة في هذا الكتاب وان لم تكن مقنعة للمجادل والحجة الحق قال بعدم الاشتراك فقد قال ما شعر اشتراكه من حيث لا يشعر به لان الوجود في كل شيء لو كان مخالفا لوجود الاخر لم يكن هنا شيء واحد نحكم عليه بانه غير مشترك فيه بل هنا مفهومات لا نهاية لها ولا بد من اعتبار كل واحد منها ليعرف انه هل هو مشترك فيه ام لا فلما لم يحتج الى ذلك علم ان الوجود مشترك ومن الشواهد ان رجلا لو ذكر شعرا وجعل قافية جميع ابياته لفظ الوجود لاضطر كل واحد الى العلم بان القافية مكررة بخلاف ما لو جعل قافية جميع الابيات لفظ العين مثلا فانه لم يحكم عليه بانها مكررة ضرورة ولولا ان العلم الضروري حاصل لكل واحد بان المفهوم من لفظ الوجود معنى واحد في الكل لما حكموا بالتكرار ههنا كما لم يحكموا في الصورة الاخرى واما كونه محمولا على ما تحته بالتشكيك اعني بالاولوية والاقدمية والاشدية فلان الوجود في بعض الموجودات مقتضى ذاته كما في الحق دون بعض وفي بعضها اقدم بحسب الطبع من بعض وفي بعضها اتم واقوى فالوجود الذي لا سبب له اولى بالموجودية من غيره وهو متقدم على جميع الموجودات بالطبع وكذا

اذا العين لفظ واحد موضوع لمعان مختلفة كالباصرة والذهب والجاسوس وغيرها فهو مشترك بين معان مختلفة فلفظ ... جعل الشاعر جميع ابياته لفظ العين لم يحكم العقل بكون القافية مكررة لجواز ان يقصد به في كل قافية معنى غير ما قصد به في قافية الاولى فلم يكن القافية مكررة ... عنه

وجود كل واحد من العقل الفاعل على وجود تاليه ووجود الجوهر متقدم على وجود
العرض وايضا فان الوجود المفارق اقوى من الوجود المادي وخصوصا وجود نفس
المادة القابلة فانها في نهاية الضعف كانها تشبه العدم والمتقدم والمتاخر وكذا الا[illegible]
والاضعف كالمقومين للوجودات وان لم يمكن كنه تلك الهويات فالوجود الواقع في كل
مرتبة من المراتب لا يتصور وقوعه في مرتبة اخرى لا سابقة ولا لاحقة ولا وقوع وجود اخر
في مرتبته لا سابق ولا لاحق والمتاخر اذا قالوا ان العقل مثلا متقدم بالطبع على
او كل من الهيولى والصورة متقدم بالطبع او بالعلية على الجسم فليس مرادهم ان هذا
مهية مسمى بهذه الامور متقدمة على مهية الاخر وحمل الجوهر على الجسم وحصته متقدم ومتاخر
بل المقصود ان وجود ذلك متقدم على وجود هذا وبيان ذلك ان التقدم والتاخر
ما يتصور على وجهين احدهما ان يكون بنفس ذلك المعنى حتى يكون ما فيه التقدم وما به التقدم
شيئا واحدا كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فان القبلية والبعدية فيهما بنفس
هويتهما المتجددة المتقضية لذاتها لا بامر عارض لها كما ستعلم في مستانف الكلام
والاخر لا يكون بنفس ذلك المعنى بل بواسطة معنى اخر فيفترق عند ذلك ما فيه التقدم عن
ما به التقدم كتقدم الانسان الذي هو الاب على الانسان الذي هو الابن لا في معنى الانسانية
عليهما بالتساوي بل في معنى اخر هو الوجود او الزمان فما فيه التقدم والتاخر فيهما هو الوجود
او الزمان وما به التقدم هو خصوص الابوة والبنوة كما ان تقدم بعض الاجسام على بعض
لا في الجسمية بل في الوجود فكذلك اذا قيل العلة متقدمة على المعلول فمعناه ان وجوده
متقدم على وجوده وكذلك تقدم الاثنين على الاربعة واشباهها فان لم يعتبر الوجود لم يكن
تقدم ولا تاخر فالتقدم والتاخر والكمال والنقص والقوة والضعف في الوجودات
بنفس هوياتها لا بامر اخر وفي الاشياء والمهيات بنفس وجوداتها لا بانفسها وسيتضح لك
زيادة ايضاح في مباحث الكتاب عند مباحث التشكيك في هذا الكتاب وقد اتضح منها
ان الوجود يحمل على الموجودات بالتفاوت لا بالتواطؤ مطلقا

فصل في ان الوجود العام البديهي اعتبار عقلي غير مقوم لافراده بيان ذلك
ان كل ما يرتسم بكنهه في الاذهان من الحقائق الخارجية يجب ان يكون مهيته محفوظة مع
تبدل نحو الوجود والوجود لما كانت حقيقته انه في الاعيان فكل ما كانت حقيقته انه
في الاعيان فيمتنع ان يكون في الاذهان والا لزم انقلاب الحقيقة عما كانت بحسب نفسها فالوجود
يمتنع ان يحصل حقيقته في ذهن من الاذهان فكل ما يرتسم من الوجود في النفس ويعرض

لا الكلية والعموم فهو ليس حقيقة الوجود بل وجها من وجوهه وحيثية من حيثياته وعنوانا
من عنواناته فليس عموم ما ارتسم من الوجود في النفس بالنسبة الى الوجودات عموم الجنس بل
عموم امر لازم اعتباري انتزاعي كالشيئية للاشياء الخاصة من المهيات المتحصلة المختلفة
المعاني وايضا لو كان جنسا لافراده لكان انفصال الوجود الواجبي عن غيره بفصل فيتقوم
ذاته وانه محال كما سيجيء واما ما قيل من ان كل ما يحمل على اشياء متفاوتة فهو عرضي
لها فالوجود قد سبق ان حمله على افراده كذلك فيكون عرضا لها فغير تام عند جماعة
شيعة الاقدمين كما ستكشف له الستار

فصل في ان الوجود حقيقة عينية [illegible] كانت
حقيقة كل شيء هي خصوصية وجوده التي يثبت له فالوجود اولى من ذلك الشيء بل من
كل شيء بان يكون ذا حقيقة كما ان البياض اولى بكونه ابيض مما ليس ببياض ويعرض له البياض
فالوجود بذاته موجود وسائر الاشياء الغير الوجود ليست بذواتها موجودة بل بالوجود
العارض لها وبالجملة ليس الوجود هو الموجود كما ان المضاف هو لا اضافة ولا ما يعرض
لها من الجوهر والكم والكيف وغيرها كالاب والمساوي والمشابه وغير ذلك فالحسبان
في التحصيل وبالجملة فالوجود حقيقته انه في الاعيان لا غير كيف لا يكون في الاعيان
ما هذه حقيقته

بحث وتخلص

واما ما تمسك به شيخ الاشراق في نفي تحقق الوجود
من ان الوجود لو كان حاصلا في الاعيان فهو موجود لان الحصول هو الوجود وكل
موجود له وجود فلوجوده وجود الى غير النهاية فلقائل ان يقول في دفعه ان الوجود
ليس بموجود بما انه لا يوصف الشيء بنفسه كما ان الاتصال في العرف ليس [illegible]
فغاية ما يلزم ان الوجود ليس بذي وجود كما ان البياض ليس بذي بياض وكونه
معدوما بهذا المعنى لا يوجب اتصاف الشيء بنقيضه عند صدقه عليه لان نقيض الوجود
هو العدم واللاوجود لا المعدوم واللاموجود او نقول الوجود موجود و
كونه موجودا هو بعينه كونه موجودا وهو موجودية الشيء في الاعيان لا ان له
امرا اخر بل هو الموجود من حيث هو موجود والذي يكون لغيره منه وهو ان يوصف بانه
موجود يكون في ذاته وهو نفس ذاته كما ان التقدم والتاخر لما كانا فيما بين
الاشياء الزمانية بالزمان كان حصولهما في اجزائه بالذات من غير افتقار الى
زمان اخر فاذا قيل يكون كل وجود وجودا [illegible]
بنفسه قلنا معنى وجود الواجب بنفسه انه مقتضى ذاته من غير احتياج الى جاعل
وفاعل ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل اما بذاته كما في الواجب او بفاعل
لم يفتقر تحققه الى وجود اخر يقوم به بخلاف غير الوجود فانه انما يتحقق بعد تاثير
الفاعل بوجوده واتصافه بالوجود [illegible]

[illegible]

اطلاق المشتق عليه بحسب اللغة لا لكن الحكما اذا قالوا كذا موجود لم يريدوا
ذلك ان يكون الوجود زايدا عليه بل قد يكون وقد لا يكون كالوجود الواجبي المجرد
عن المهية فكون الموجود ذا مهية وغير ذي مهية انما يعلم ببيان وبرهان غير نفس كونه
موجودا فمفهوم الموجود مشترك عندهم بين القسمين وبذلك يندفع ما قيل ايضا من انه اذا
اخذ كون الوجود موجودا انه عبارة عن نفس الوجود فلم يكن حمله على الموجود وغيره بمعنى
واحد اذ مفهومه في الاشياء انه شيء له الوجود وفي نفس الوجود انه هو الوجود ونحن
لا نطلق على الجميع الا بمعنى واحد واذا كان كذلك فلا بد من اخذ كون الوجود موجودا كالاشياء
الاشياء وهو انه شيء له الوجود ويلزم منه ان يكون للوجود وجود الى غير النهاية وعاد
الكلام جذعا لانا نقول هذا الاختلاف بين الاشياء وبين الوجود ليس في مفهوم
الموجود بل المفهوم واحد عندهم في الجميع سواء اطلقوا او اطلقا قدم عرف اللغويين ام لا
وكون الموجود مشتملا على امر غير الوجود امر لم يكن بل يكون محض الوجود انما نشا من
خصوصيات ما صدق عليها لا من نفس مفهوم الموجود ونظير ذلك ما قاله الشيخ في الهيات
الشفا ان واجب الوجود قد يتعقل نفس واجب الوجود كالواحد قد يتعقل نفس الواحد
وقد يتعقل من ذلك ان مهيته ما هي انسان مثلا او جوهر اخر من الجواهر وذلك الانسان هو الذي
واجب الوجود كما انه يتعقل من الواحد انه ماء او انسان وهو واحد قال ففرق اذن
بين مهية يعرض لها الواحد او الموجود وبين الواحد والموجود من حيث هو واحد وموجود
وقال الفارابي في التعليقات اذا سئل هل الوجود موجود او ليس بموجود فالجواب
انه موجود بمعنى ان الوجود حقيقته انه موجود فان الوجود هو الموجودية وتو
ذلك ما وجد في الحواشي الشريفية وهو ان مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم الناطق
الا لكان العرض العام داخلا في الفصل ولو اعتبر في المشتق صدق عليه الشيء انقلب
مادة الامكان الخاص ضرورية فالشيء الذي له الضحك هو الانسان وثبوت الشيء
لنفسه ضروري فذكر الشيء في تفسير المشتقات بيان لما رجع اليه الضمير الذي يذكر فيه وكذا
ما ذهب اليه بعض اجلة المتأخرين من اتحاد العرض والعرضي ان لم يكن مشتبها
وكذا ما ادى اليه نظر الشيخ الالهي في اخر التلويحات من ان النفس وما فوقها من المفارقات
انيات صرفة ووجودات محضة ولست ادري كيف يتيسر لمع ذلك نفي كون الوجود
امرا واقعيا عينيا وهل هذا الا تناقض في الكلام تقول لو لم يكن للوجود
حقيقة وراء الحصص لما اتصف بلوازم المهيات المخالفة الذوات او بمخالف المراتب
لكنه متصف بها فان الوجود الواجبي مستغن عن العلة لذاته ووجود الممكن مفتقر
اليها لذاته اذ لا شك ان الحاجة والغنى من لوازم المهية او من لوازم مراتب المهية
المتفاوتة كمالا ونقصانا وحينئذ لا بد ان يكون لكل من الموجودات امر

وراء الحصه

وراء الحصة من مفهوم الوجود والا لما كان الوجود متخالف المهية كما عليه
المشاؤون او متخالف المراتب كما رآه طائفة اخرى اذ الكلي متعلق المهية او الى
حصصه نوع غير متفاوت واما صول القائل لو كان للوجود افراد في المهيات
الحصص لكان ثبوت فرد الوجود للمهية فرعا على ثبوتها ضرورة ان ثبوت الشيء للاخر
فرع ثبوت ذلك الاخر فيكون لها ثبوت قبل ثبوتها فيتسلسل لعدم خصوصية ذلك
بكون الوجود ذا فرد بل منشاه اتصاف المهية بالوجود ولو كانت له افراد
عينا ولم يكن له الا الحصص وتحقيق ذلك ليس الوجود بنفس ثبوت المهية لا ثبوت
شيء للمهية حتى يكون فرع ثبوت المهية من الجمهور حيث غفلوا عن هذه الدقيقة تارة
خصصوا القاعدة الكلية القائلة بالفرعية وتارة ينتقلون عنها الى الاستلزام و
تارة ينكرون ثبوت الوجود لا ذهنا ولا عينا ويقولون ليس للمهية اتحاد
بمفهوم الوجود وهو امر بسيط كسائر المشتقات يعبر عنه في الفارسية بهستي ومرادفاتها
وليس له مبدء اصلا لا في الذهن ولا في الخارج الى غير ذلك من النقايب
فصل في ان تخصيص الوجود بماذا اعلم ان التخصيص لكل وجود اما بنفس حقيقته بناء
او بمرتبة من التقدم والتاخر والشدة والضعف او بعض موضوعه اما تخصيص الوجود
بنفس حقيقته التامة الواجبية وبمراتبه في التقدم والتاخر والشدة والضعف والغنى والفقر
فانما هو تخصيص لشئونه الذاتية باعتبار نفس حقيقته البسيطة التي لا جنس لها ولا فصل
واما تخصيصه بموضوعه اعني المهيات المتصفة في اعتبار العقل به وليس باعتبار شئونه في
نفس الاعتبار بما ينبعث عنه من المهيات المخالفة الذوات ولو كان الوجود والمهية متحدان في
العين وهذا امر عجيب سيتضح لك سره مما بعد قال الشيخ في المباحثات ان الوجود في ذوات
المهيات لا يختلف النوع بل ان كان اختلاف فبالتاكد والضعف وانما تختلف مهيات
الاشياء التي تنال الوجود بالنوع وما فيها من الوجود غير مختلف النوع فان الانسان
يخالف الفرس بالنوع لاجل مهيته لا لوجوده فتخصيص الوجود على الوجه الاول
واتسبابه وابا على الوجه الثاني فباعتبار ما يعرض في كل مرتبة من النعوت الكلية وقال في
التعليقات الوجود المستفاد من الغير كونه متعلقا بالغير هو مقوم له كما ان الاستغناء
عن الغير مقوم لواجب الوجود بذاته والمقوم للشيء لا يجوز ان يفارقه اذ هو ذاتي له
وقال في موضع اخر منها الوجود اما ان يكون محتاجا الى الغير فتكون حاجته الى الغير مقومة له
واما ان يكون مستغنيا عنه فيكون ذلك مقوما له ولا يصح ان يوجد الوجود المحتاج غير محتاج
كما انه لا يصح ان يوجد الوجود المستغني محتاجا والا قد تغيره وتبدل حقيقتهما
انتهى اقول العاقل اللبيب بقوة الحدس يفهم من كلامه ما نحن بصدد اقامة البرهان
عليه حيث يحكم من ان جميع الوجودات الامكانية والانيات الارتباطية

المتعلقة اعتبارات وشئونات للوجود الواحد واشعة وظلال للنور القيومي لا
استقلال لها بحسب الهوية ولا بحسب ملاحظتها ذواتا منفصلة وانيات مستقلة
التابعية والتعلق بالغير والفقر والحاجة عين حقائقها لا ان لها حقائق على حيالها
عرض لها التعلق بالغير والفقر والحاجة اليه بل هي في ذواتها محض الفاقة والتعلق فلا
حقائق لها الا كونها توابع لحقيقة واحدة فالحقيقة واحدة ليس غيرها الا شئونها
وفنونها وحيثياتها واطوارها ولمعات نورها وظلال ضوئها وتجليات ذاتها كلما في
الكون وهم او خيال او عكوس في المرايا او ظلال وانما نحن تحقيق هذا
بحيث انا اعرضنا على هذا المطلب العالي الشريف والحجب الغالي اللطيف
في موضعه كما وعدنا ان شاء الله العزيز وعملنا فيه رسالة على حدة
هنا وقيل تخصص الوجود في الممكنات انما كان باضافته الى موضوعه لا ان كان
لحقيقة خارج فان الوجود ذا الموضوع عرض وكل عرض فانه متقوم بوجوده
في موضوعه موجود وكل ماهية متقوم باضافته الى تلك الماهية لا كما يكون الشيء في المكان
فان كونه في نفسه غير كونه في المكان وهو ليس بديه فان كون العرض في نفسه وان
كان نفس كونه في موضوعه بناء على ما تقرر من ان وجود الاعراض في انفسها هو وجودها
لموضوعاتها لكن الوجود ليس بالقياس الى موضوعه كالاعراض العارضة الى موضوعاتها بل
نفس هو كون شيء غير الموضوع يكون كونه في نفسه هو كونه في الموضوع
الوجود نفس كون الموضوع لا كون شيء آخر له كما ان النور القائم بالجسم نفس
ظهور الجسم لا ظهور شيء آخر فرق اذن بين كون الشيء في المكان وكون الشيء في الموضوع
وهو المفهوم من كلام القائل المذكور ثم فرق ايضا بين كون الشيء في الموضوع و
بين نفس كون الموضوع نص على هذا الشيخ الرئيس في التعليقات حيث قال
وجود الاعراض في انفسها هو وجودها في موضوعاتها سوى ان العرض الذي هو
الوجود لما كان مخالفا لها لحاجتها الى الوجود حتى يكون موجودة واستغناء
الوجود عن الوجود حتى يكون موجودا لم يصح ان يقال ان وجوده في موضوعه
وجوده في نفسه بمعنى ان للوجود وجودا كما يكون للبياض وجود بل بمعنى ان وجوده
في موضوعه نفس وجود موضوعه وغيره من الاعراض وجوده في موضوعه وجود ذلك
الغير وعلى هذا الحد لا يحمل ايضا الا على ما فهمه من الحمل على اعتبارية الوجود مفهوما
انتزاعيا مصدريا ما ذكره في موضع آخر من التعليقات وهو قوله فالوجود الذي للجسم
موجودية الجسم لا كحال البياض مع الجسم في كونه ابيض لان الابيض لا يكفي فيه البياض
والجسم وقال بهمنيار في كتاب التحصيل لانا اذا قلنا كذا موجود فلسنا نعني به الوجود
العام بل الخاص يتخصص كل موجود موجود بوجود خاص و الوجود انما يتخصص بفصول تكون

الوجود اي المطلق على هذا الوجه جنسا او يكون الوجود العام من لوازم معان
خاصة بها يصير الشيء موجودا او قال فيها ايضا كل موجود ذي ماهية فله ماهية بها
صفة بها صارت موجودة وتلك الصفة حقيقتها انها وجبت او حصلت ولا يمكن
فيها بعينها فاقلنا وجود كذا فانما نعني موجوديته ولو كان الوجود ما به يصير الشيء في الاعيان
لكان يحتاج الى وجود آخر ويتسلسل فاذن الوجود بنفسه صيرورة الشيء في الاعيان
مراده من الموجودية ليس المعنى العام الانتزاعي المصدري اللازم للوجودات الخاصة
بل المراد منها صرف الوجود الذي هو موجودية حقيقية وموجودية الماهية لا بامر آخر غيره
حقيقة الوجودية تصير موجودة ويعبر عنه بنفس صيرورة الشيء في الاعيان وعن ذلك الامر
المفروض ما به يصير الشيء في الاعيان ليلائم اجزاء كلامه سابقا ولاحقا وما ذكرناه ذلك اقدام
المتاخرين حيث حملوا امثال هذه العبارات وامثالها الموروثة من الشيخ الرئيس واترابه وابنائه
على اعتبارية الوجود وان لا فرد له في الماهيات سوى الحصص فقد حرفوا الكلم عن
مواضعها واني قد كنت شديد الذب عنهم في اعتبارية الوجود واصالة الماهيات
حتى ان هداني ربي وانكشف لي انكشافا بينا ان الامر بعكس ذلك وهو ان الوجودات هي
الحقائق المتأصلة الواقعة في العين وان الماهيات المعبر عنها في عرف طائفة من اهل الكشف
واليقين بالاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود ابدا كما سيظهر لك من تضاعيف
اقوالنا الآتية ان شاء الله تعالى وستعلم ايضا ان مراتب الوجودات الامكانية التي هي حقائق
الممكنات ليست الا اشعة واضواء للنور الحقيقي والوجود الواجبي جل مجده وليست هي امورا
مستقلة بحيالها وهويات متأصلة بذواتها بل انما هي شئونات لذات واحدة وتطورات
لحقيقة فاردة كل ذلك بالبرهان القطعي وهذه حكاية عما سيرد لك بسطه وتحقيقه والحاصل
الآن ان مفهوم الوجود العام ولو كان امرا ذهنيا مصدريا انتزاعيا لكن افراده وملزوماته
امور عينية كالشيء كذلك بالقياس الى افراده من الاشياء المخصوصة فنسبة مفهوم الوجود الى افراده
كنسبة مفهوم الشيء الى افراده لكن الوجودات معان مجهولة الاسامي سواء اختلفت بالذات
او بالمراتب الكمالية والنقصية شرح اسمائها انها وجود كذا او وجود كذا والوجود الذي لا سبب له
ثم يلزم الجميع في الاذهان الوجود العام البديهي كما في الماهيات معان معلومة الاسامي و
الخواص

فصل في ان الوجودات هويات بسيطة وان حقيقة الوجود ليست معنى جنسيا ولا
كليا مطلقا اعلم ان الحقائق الوجودية لا تتقوم من جنس وفصل وبيان ذلك بعد ما ثبت
في علم الميزان ان افتقار الجنس الى الفصل ليس في تقومه من حيث هو هو بل في ان يوجد و
يحصل بالفعل فان الفصل كالعلة المفيدة للجنس باعتبار بعض الملاحظات التفصيلية العقلية
لو كان لحقيقة الوجود جنس وفصل لكان جنسها اما حقيقة الوجود او ماهية اخرى معروضة
له فعلى الاول يلزم ان يكون الفصل مفيدا لمعنى ذات الجنس فكان الفصل المقسم مقوما

هذا خلف وعلى الثاني يكون حقيقة الوجود اما الفصل او شيئا آخر وعلى كلا التقديرين يلزم خرق الفرض كما لا يخفى لان الطبائع المحمولة متحدة بحسب الوجود لا بحسب المعنى والمفهوم وههنا ليس الامر كذلك وايضا يلزم تركب الوجود الذي لا سبب له اصلا وهو محال واما ما قيل في نفي كون الوجود جنسا من انه لو كان جنسا لكان فصله اما وجودا او غير وجود فان كان وجودا يلزم ان يكون الفصل مكان النوع او يحمل عليه الجنس وان كان غير وجود يلزم كون الوجود غير وجود فهو سخيف فان فصول الجواهر البسيطة جواهر وهي مع ذلك ليست بانواع مندرجة تحت الجوهر بالذات بل انما هي فصول فقط وكذا فصل الحيوان مثلا يحمل عليه الحيوان وليس يلزم من ذلك ان يكون فصل الحيوان نوعا له وسيجيء كيفية ذلك [illegible] قبل ماذا [illegible] نفي كون الوجود جنسا من نفي المخصصات الفصلية عنه فمثل البيان المذكور يتبين انتفاء نوعيته وبالجملة عمومه وكليته بانتفاء ما يقع به اختلاف عرضي عنه كالمخصصات التي رجعت من المضافات فان تلك الامور انما هي اسباب في كون الشيء موجودا اما بالفعل لا في تقويم معنى الذات وتقرير مهيتها وكما ان النوع لا يحتاج الى الفصل في كونه متضمنا للمعنى الجنسي بل في كونه محصلا بالفعل فكذلك الشخص لا يحتاج الى المشخص في كونه متضمنا للمعنى الذي هو النوع بل يحتاج اليه في كونه موجودا وههنا انما تصور غير حقيقة الوجود ولو كان ما حقيقته الوجود يتحصل بما يزيد على ذاته لكان المتحصل داخلا في مهية النوع فثبت ان ما هو حقيقته الوجود ليس معنى جنسيا ولا نوعيا ولا كليا من الكليات وكل كلي وان كان من الثلثة الباقية فهو راجع الى الجنس او النوع كما لا يخفى فظهر ان الوجودات هويات عينية ومتشخصات بذواتها من غير ان توصف بالجنسية والنوعية والكلية والجزئية بمعنى كونها مندرجة تحت نوع او جنس او بمعنى كونها متشخصة بامر زائد على ذواتها بل انما هي متميزة بذواتها لا بامر فصلي او عرضي واذ لا جنس لها ولا فصل لها فلا حد لها واذ لا حد لها فلا برهان عليها [illegible] في الحد وكما عرفت لا اشارة اليه فالعلم بها اما ان يكون بالمشاهدة الحضورية او بالاستدلال عليها بآثارها ولوازمها فلا تعرف بها الا معرفة ضعيفة

فصل في ان حقيقة الوجود لا سبب لها بوجه من الوجوه

اني لاظنك ممن يتفطن مما تلوناه عليك بان الوجود لا يكون [illegible] حقيقته من حيث هي كثرة عينية خارجية او ذهنية فعلية او عقلية تحليلية ليس لها [illegible] الى ما يتألف جوهر الذات منه ومن غيره وحدث الذات في [illegible] وجود مفارقة اليها وانما يكون على انها الاثر الصادر منها بل على حقيقتها وانها هي متعلقة القوام بها بل جوهر الذات بعينه موجود اذ [illegible] سواء كان بحسب حصول او الذهن او الواقع مطلقا فاذا فرض حقيقة الوجود من حيث هي مجردة [illegible] ائتلف منها جوهر ذاته فكان احد من تلك المقومات [illegible] بعضها اما ان يكون محض حقيقة الوجود فالوجود قد حصل بذلك المبدء قبل نفسه واما ان يكون واحد منهما امرا غير الوجود فهل المفروض حقيقة الوجود الا الذي هو ما وراء ذلك الامر الذي هو غير الوجود [illegible]

وفي مجموع تلك الامور عاد الى انه بعضها امر خارج عنها وايضا يلزم ان يكون غير الوجود متقدما على الوجود بالوجود وهو ضروري الاستحالة قطعي الفساد وايضا كان حصول حقيقة الوجود لتلك المقومات قدم حصولها لما يتقوم بها اي الوجود ويلزم حصول الشيء قبل نفسه وهو ممتنع فاذن حقيقة الوجود يستحيل ان يجتمع ذاته من اجزاء متباينة في الوجود كالمادة والصورة او تنحل الى اشياء متحدة الحقيقة والوجود وما في حكمه يمتنع تصور تحليل حقيقته الى شيء وشيء [illegible] الوجود كيف وصرف الحقيقة لا تتكرر ولا تتثنى بجهة اصلا لا عينيا ولا ذهنيا ولا عقليا واذ قد علمت استحالة قبلية غير الوجود على الوجود بالوجود لاح لك ان الوجود من حيث هو متقرر في نفسه موجود بذاته فهو متقرر الوجود بذاته فلا تعلق لشيء اصلا بحسب ذاته بل بحسب بعض العوارض وتطوراته اللاحقة له فالوجود من حيث هو وجود لا فاعل له لشانه ولا مادة يتحصل هي اليه ولا موضوع هو فيه ولا صورة يتلبس بها ولا غاية يكون هو لها بل هو فاعل الفواعل وصورة الصور وغاية الغايات اذ هو الغاية الاخيرة والخير المحض الذي ينتهي اليه جملة الحقائق وكافة المهيات فتحقق ان الوجود غير متعلق بسبب اصلا اذ قد انكشف انه لا سبب له اصلا لا سبب به ولا سبب منه ولا سبب عنه ولا سبب فيه ولا سبب له وستطلع على تفصيل ذلك في المجالي ان شاء الله تعالى

اشكالات وتفصيات

انه قد بقي بعد عدة شبهات في كون الوجود ذا حقائق عينية منها ما ذكره صاحب التلويحات بقوله ان كان الوجود في الاعيان صفة للمهية فهي قابلة اما ان يكون موجودة بعد تحصل الوجود مستقلا دونها فلا قابلية ولا صفتية او قبله فهي قبل الوجود موجودة او معه فالمهية موجودة مع الوجود لا بالوجود فلها وجود آخر واقسام التالي باطلة كلها فالمقدم كذلك والجواب عنه باختيار ان المهية مع الوجود في الاعيان وما به المعية نفس الوجود الذي هي به موجودة بدون الاحتياج الى وجود آخر كالمعية الزمانية الحاصلة بين الحركة والزمان الذي حصلت فيه بنفس ذلك الزمان بلا اعتبار زمان آخر حتى يكون للزمان زمان الى غير النهاية ثم ان اتصاف المهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الموضوع بسائر الاعراض القائمة به حتى يكون للمهية وجود منفرد ولوجودها وجود ثم يتصف احدهما بالآخر بل هما في الواقع امر واحد بلا تقدم بينهما ولا تأخر ولا معية ايضا بالمعنى المذكور واتصافها به في العقل وتحصيل هذا الكلام ما ذكره بعض الحافين حول عرش التحقيق من انه اذا صدر عن المبدء وجود كان لذلك الوجود هوية مغايرة للاول ومفهوم كونه صادرا عنه غير مفهوم كونه ذا هوية فاذن ههنا امران معقولان احدهما الامر الصادر عن الاول وهو المسمى بالوجود والثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالمهية فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود لان المبدء الاول لو لم يفعل شيئا لم يكن مهية اصلا لكن من حيث التعقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها انتهى وقد علم مما ذكره ومما ذكرنا ان المهية متحدة مع الوجود في الواقع [illegible]

ما تقتضي لا اقل المغايرة منهما وان لم تقتض الزعندة كما في العقل المحلل اليهما
فيه كما في الخارج الا في نحو من خلط عقلي مشتمل على مراعاة جانبي الخلط والتعرية
فيصفها العقل به على الوجه الذي قد ذكره وقد علمت انا في متسع عن ذلك الكلام
فانه لا يلزم منه كون الوجود في الاعيان قياما بالمهية او عروضه لها اذ هما شيئان اذ
في نفس الامر بلا امتياز منهما فان المهية متحدة مع الوجود الحاصل في الخارج ومع الوجود
الذهني في الذهن لكن العقل حيث يعقل المهية مع عدم الالتفات الى شيء من انحاء الوجود
يحكم بالمغايرة بينهما بحسب العقل بمعنى المفهوم من احدهما غير المفهوم من الآخر كالحكم بالمغايرة
بين الجنس والفصل في البسائط مع اتحادهما في الواقع جعلا ووجودا وقريب مما ذكرناه
بعض الوجوه ما ذهب اليه بعض اهل التدقيق من انه لا يجوز عروض الوجود المصدري
او مفهوم الموجود للمهية في نفس الامر لان عروض شيء لامر وثبوته له فرع لوجود المعروض
فيكون للمهية وجود قبل وجودها وايضا مفهوم الموجود متحد مع المهية وللتغاير في الخارج
عروض احدهما للآخر حيث لا تحد ولا عروض للوجود بالمعنى المصدري لها بحسب الاعتبار
الذهني ايضا لان العقل لم يوجد المهية خالية عنه اذا اخذها بذاتها بلا ضميمة لكنه لا يجدها
بعد هذه المرتبة موصوفة به لا تجد بها حينئذ موجودة ولا يلزم من ذلك قيام الوجود بها فان
صدق المشتق لا يستلزم قيام مبدء الاشتقاق واما الوجود بمعنى الموجود فهو بعينه المهية لا بحسب
الاعتبار الذهني حيث يجد العقل المهية اذا اخذت بذاتها بلا ضميمة عارية عنه ويجده في المرتبة
الثانية عارضا لها ولهذا الحكم بانه عرضي لها ولا يجوز عروضها لها في نفس الامر ولا بحسب
الا امر واحد لا يغاير بينهما فيه اصلا ضرورة ان السواد والموجود في نفس الامر امر واحد
ذاتا ووجودا فلا يتصور هناك نسبة بينهما بالعروض وغيره واما في الاعتبار الذهني
فهما شيئان لان العقل قد يفصل هذا الشيء الواحد الى مهية مبعدة وموجود متصف
عنها النسبة بهذا الاعتبار انتهى ملخص ما ذكره ولا يخفى على المتفطن الخبير من كلامه وبين ما
حققنا نحو من الموافقة وان كان بينهما نحو من المخالفة ايضا فان الوجود عنده والامر المصدري
واما مفهوم محمول عام بديهي وكلاهما اعتباريان وعندنا امر حقيقي عيني بذاته موجود
بلا اعتبار امر اخر واما اتحاد الوجود مع المهية فهو حاصل جهة الموافقة ثم ان في كلامه مواضع
من النظر اورد عليه بعضا منها معاصره العلامة الدواني ويرد على المورد ايضا
لو اشتغلنا بها لكان خروجا عن طور هذا الكتاب ومنها ما في حكمه الاشراق والتلويحات
من البرهان على الوجود ما عين مهية الوجود فانا نعقد ثم نتصور مفهومه وقد نشك في انه
له الوجود ام لا فيكون له وجود زائد وكذلك الكلام في وجوده ويتسلسل الى غير النهاية
وهذا محال ولا تحقيق الا بان الوجود المقول على الوجودات اعتبار عقلي
لنا ما اسلفناه من ان حقيقة الوجود وكنهه لا يحصل في الذهن وما يحصل منها

لا اتحاد والعقل اذا حللهما شيئين حكم بتقدم احدهما بحسب الواقع وهو الوجود لانه الاصل
في ان يكون حقيقة صادرة عن المبدء والمهية متحدة محمولة عليه لكن في مرتبة هويته وذاته
لا كالعرضي اللاحق ويتقدم الآخر بحسب الذهن وهي المهية لانها الاصل في الاحكام
الذهنية وهذا التقدم اما بالوجود كما يستعمله اوليس بالوجود بل بالمهية وسمي
ان ههنا تقدما غير الخمسة المشهورة وهو التقدم باعتبار نفس التجوهر والحقيقة
كتقدم مهية الجنس على مهية النوع بلا اعتبار الوجود وما المهية مغايرة للوجود واتصافها
به امر عقلي انما يكون في الذهن لا في الخارج ولو كانت في الذهن ايضا
غير منفكة عن الوجود اذ الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في
الخارج وجود خارجي لكن العقل من شانه ان ياخذ المهية وحدها من غير ملاحظة
شيء من الوجودين الخارجي والذهني معها ويصفها به فان قلت هذه الملاحظة
ايضا نحو من انحاء وجود المهية فكيف تتصف بهذا النحو من الوجود او بالمطلق
الشامل له مع مراعاة قاعدة الفرعية في الاتصاف قلنا ان هذه الملاحظة لها
اعتباران احدهما اعتبار كونها تخلية المهية ذاتها عن جميع انحاء الوجود وثانيهما
اعتبار كونها نحوا من انحاء الوجود فالمهية باحد الاعتبارين موصوفة بالوجود وبالآخر
مخلوطة به غير موصوفة على ان لنا منه وجها عن سبيل التحقيق حيث قررنا ان الوجود نفس ثبوت
المهية لا ثبوت شيء للمهية فلا مجال للفرعية ههنا وكان اطلاق لفظ الاتصاف على الارتباط
الذي يكون بين المهية والوجود من باب التوسع او الاشتراك فانه ليس كاطلاقه على الارتباط
الذي بين الموضوع وسائر الاعراض والاحوال بل اتصافها بالوجود من قبيل اتصاف
البسائط بالذاتيات لاتحادها به ومنها ان الوجود لو كان في الاعيان لكان قائما
بالمهية فقيامه اما بالمهية الموجودة فيلزم وجودها قبل وجودها او بالمهية المعدومة فيلزم
اجتماع النقيضين او بالمهية المجردة عن الوجود والعدم فيلزم ارتفاع النقيضين اجيب
عنه بانه ان اريد بالموجودة والمعدومة ما يكون بحسب نفس الامر فنختار ان الوجود قائم
بالمهية الموجودة لكن بنفس ذلك الوجود لا بوجود سابق عليه كان البياض قائم بالجسم
الابيض بنفس ذلك البياض القائم به لا ببياض غيره وان اريد بهما ما يكون ماخوذا في
مرتبة المهية من حيث هي هي على ان يكون شيء منهما معتبرا في حد نفسها وهذا ليس ارتفاع
النقيضين عن الواقع لان الواقع اوسع من تلك المرتبة فلا تخلو المهية في الواقع عن
احدهما كما ان البياض قائم بالجسم لا بشرط البياض واللابياض في حد ذاته ووجوده وهو
في الواقع لا يخلو عن احدهما والفرق بين الموضعين ان الجسم بهذه الحيثية له وجود سابق
وجود البياض ومقابله يمكن اتصافه في الخارج بشيء منهما بخلاف المهية بالقياس
الى الوجود فانها في الخارج عين الوجود فلا اتصاف لها بالوجود بحسب الخارج اتصافها به بل ظرف نفس عقلية

فيه افراد انتزاعي عقلي وهو وجه من وجوهه والعلم بحقيقته يتوقف على المشاهدة الحضورية
وبعد مشاهدة حقيقته والاكتناه بهويته التي عين الآنية لا يبقى مجال للشك
ولاولى لمن نور بهذا الوجه معارضة الزاعمية ... ممن لا فعله في حكمة الاشراق انهم
قد استدلوا على مغايرة الوجود للماهية بانا قد نعقل الماهية ونشك في وجودها والمشكوك
ليس نفس المعلوم ولا داخلا فيه فهما متغايران في الاعيان فالوجود زائد على الماهية
والشيخ الزاعم بعين هذه الحجة لان الوجود ايضا كوجود العنقا مثلا فهمناه و
لم نعلم انه موجود في الاعيان ام لا فيحتاج الوجود الى وجود او يتسلسل مترتبا مجتمعا
الى غير النهاية لكن ما اوردنا عليه يجري مثله في اصل الحجة فانهدم الاساس ان
ومنها ما ذكره ايضا في حكمة الاشراق وهو انه اذا كان الوجود للماهية وصفا زائدا عليها
في الاعيان فله نسبة اليها وللنسبة وجود وللوجود نسبة الى النسبة وهكذا متسلسل الى
غير النهاية وجوابه ليس وجود النسبة انما هو في العقل دون العين فذلك التسلسل
منقطع بانقطاع الملاحظات العقلية على ان الحق عندنا كما قرر انه ليس بين الماهية والوجود
مغايرة في الواقع اصلا بل للعقل ان يحلل بعض الموجودات الى ماهية ووجود ...
بينهما ايضا فالنسبة على الوجه المسطور بتاتا ومنها ايضا قوله ان الوجود اذا كان حاصلا
في الاعيان ليس بجوهر فتعين ان يكون هيئة في الشيء واذا كان كذلك فهو قائم بالجوهر فيكون
كيفية عند المشائين لانه هيئة قارة لا يحتاج في تصوره الى اعتبار تجزء واضافة الى امر
خارج كما ذكروا في حد الكيفية وقد حكموا مطلقا ان المحل متقدم على العرض بالذات فيكون
متقدم الموجود على الوجود وذلك ممتنع لاستلزام تقدم الوجود على الوجود ثم لا يكون
اعم الاشياء مطلقا بل الكيفية والعرضية اعم منه من وجه وايضا اذا كان عرضا فهو قائم
بالمحل ومعنى انه قائم بالمحل انه موجود بالمحل فمستغن في تحققه اليه ولا يمكن ان المحل موجود
بالوجود فدار القيام وهو محال والجواب انهم حيث اخذوا في عنوانات حقائق
الاجناس من المقولات كونها ماهيات كلية حق وجودها العيني كذا وكذا مثلا فان اول
الجوهر ماهية حق وجودها في الاعيان ان لا يكون في موضوع وكذا الكم مثلا ماهية اذا وجد
في الخارج كانت بذاتها قابلة للمساواة واللامساواة وعلى هذا القياس الكيف
وسائر المقولات فسقط كون الوجود في ذاته جوهرا او كيفا او غيرهما لعدم كونه
كليا بل الوجودات كما سبق هويات عينية متشخصة بنفسها غير مندرجة تحت مفهوم كلي
ذاتي كالجنس او النوع او الحد وليس عرضا بمعنى كونه قائما بالماهية الموجودة به و
ان كان عرضا متحدا بها بنحو من الاتحاد وعلى تقدير كونه عرضا لا يلزم كونه
كيفا لعدم كليته وعمومه وما هو من الاعراض العامة والمفهومات الكلية
للموجودات انما هو الوجود الانتزاعي العقلي المصدري الذي اشتق منه مفهوم

الموجود بما هو موجود ولحق تعيينه ايضا سائر الاعراض في ان وجودها في نفسها عين
وجودها للموضوع ووجود الوجود عين وجود الماهية لا وجود آخر لها الا عدم افتقاره
في تحققه الى الموضوع فلا يلزم الدور الذي ذكره على التقرير المختار عندنا بان وجود الجوهر جوهر
بجوهرية ذلك الجوهر لا بجوهرية اخرى وكذا وجود الكيف عرض بعرضية ذلك العرض لا بعرضية
اخرى بل التحقيق ان الوجود لا عرض ولا جوهر لنفسه الا في الامر الاعتباري الذهني بحسب تحليل العقل
توضيح وتنبيه قد تبين بتحقيق ما نصصنا عليه ما ذكرناه من القول في الوجود انه كما ان
النور قد يطلق ويراد منه المعنى المصدري اي نورانية شيء من الاشياء ولا وجود له في
الاعيان بل وجوده انما هو في الاذهان وقد يطلق ويراد منه الظاهر بذاته المظهر لغيره
من الذوات النورية كالواجب تعالى والعقول والنفوس والانوار العرضية المعقولة
او المحسوسة كنور الكواكب والسرج وله وجود في الاعيان لا في الاذهان كما سيظهر لك
وجه ذلك واطلاق النور عليها بالتشكيك لا الاتفاقي والمعنى الاول مفهوم كلي عرضي لحكمة
بخلاف المعنى الثاني فان عين الحقائق النورية مع تفاوتها بالتمام والنقص والقوة
والضعف فلا يوصف بالكلية والجزئية بمعنى المعروضة للتشخص الزائد عليه بل النور هو عين التشخص
والفعلية والتمام والوضوح والظهور وعدم ظهوره وسطوعه انما هو من جهة ضعف الادراك
عقليا كان او حسيا او لاختلاطه بالظلمة الناشية من مراتب تنزلاته بحسب اضمحلالات
وقعت من مراتب القصور كالامكانات وشوائب الفتور الهيولانية لان لكل مرتبة من مراتب
نقصان النور وضعفه وقصوره عن درجة الكمال الاتم النوري الذي لا حد لشدته العظيمة و
الجلال والزينة والكمال وقع بازائها مرتبة من مراتب الظلمات والاعدام المسماة بالماهيات
الامكانية كما ستعرف لك زيادة اطلاع عليه فيما سيقرع سمعك كذلك الوجود وقد
يطلق ويراد منه المعنى الانتزاعي العقلي من المعقولات الثانية والمفهومات المصدرية التي
لا تحقق لها في نفس الامر ويسمى بالوجود الاثباتي وقد يطلق ويراد منه الامر الحقيقي
الذي يمنع طريان العدم والاستثناء عن ذاته بذاته وعن الماهية بانضمامه اليها ولا ...
في انه بملاحظة انضمام الوجود الانتزاعي الذي هو من المعقولات الى الماهية لا يمنع
المعدوم بل انما يمنع باعتبار ما يلزمه وما ينتزع هو عنه بذاته وهو الوجود الحقيقي سواء
كان وجودا صمديا واجبيا او ممكنا تعلقيا ارتباطيا والوجودات الامكانية هويات
محض التعلقات والارتباطات بالوجود الواجبي لان تعلقها مغايرة للارتباط
بالحق تعالى كالماهيات الممكنة حيث ان لكل منها حقيقة وماهية وقد عرضها التعلق
بالحق تعالى بل هي الوجودات المختصة التي ليست هي الا شئونات ذاته تعالى
وتجليات صفاته العليا ولمعات نوره وجماله واشراقات ضوئه وجلاله

...هاهنا والآن نحن بصدد ان الوجود في كل شيء امر حقيقي سوى الوجود [illegible]
الذي هو الموجودية سواء كانت موجودية الوجود او موجودية الماهية فان نسبة الوجود
الانتزاعي الى الوجود الحقيقي كنسبة الانسانية الى الانسان والابيضية الى البياض
ونسبته الى الماهية كنسبة الضاحكية لا الضحك [illegible] ومبدء الاثر وأثر
المبدء ليس الا الوجودات الحقيقية التي هي هويات عينية موجودة بذواتها لا الوجودات
الانتزاعية التي هي امور عقلية معدومة في الخارج باتفاق العقلاء ولا الماهيات
المرسلة المبهمة الذوات التي ما شمت بذواتها وفي حدود انفسها رائحة الوجود
كما سنحقق في بحث الجعل من ان المجعول اي اثر الجاعل وما ترتب عليه هو نحو من
الوجود بالجعل البسيط دون الماهية وكذا الحال فيما هو جاعل ليس الا نحو من الوجود
لا ماهية من الماهيات فالغرض ان الموجود في الخارج ليس مجرد الماهيات [illegible]
الوجودات العينية كما توهمه اكثر المتاخرين كيف والمعنى الذي جعلوه متقدما على جميع
الاتصافات [illegible] العدم لا يحول [illegible] امرا عدميا ومنتزعا عقليا فلا
العدمي الذهني كالانتزاعي لا يصح [illegible] ويتقدم على الاتصاف وغيره فمن
ذلك المنع والتقدم يعلم ان حقيقته متحققة في نفس الامر [illegible] الحقيقة اي التي [illegible]
الحقيقي وقد علمت انها على الحقيقة والعين لا انها شيء متحقق كما اشرنا اليه فما اكثر
ذهول هؤلاء القوم حيث فهموا ان الوجود لا معنى له الا الامر الانتزاعي العقلي
دون الحقيقة العينية وفيما [illegible] ما ذكرنا قول بعض المدققين لمن الحكم بتقدم الوجود
على فعلية الماهيات غير صحيح لانه ليس للوجود معنى حقيقي الا الانتزاعي لانا نقول الحكم
بتقدمه على تقوم الماهيات وتقررها انما هو الوجود بالمعنى الحقيقي العيني لا الانتزاعي
العقلي ومما يدل على ان الوجود موجود في الاعيان ما ذكره الشيخ الرئيس في الهيات
الشفاء بقوله والذي يجب وجوده بغيره دائما فان كان فهو غير بسيط الحقيقة
لان ما له باعتبار ذاته غير الذي له باعتبار غيره وهو حاصل الهوية منهما جميعا في الوجود
فلذلك لا شيء غير الواجب عري عن ملابسة ما بالقوة والامكان باعتبار نفسه
هو الفرد وغيره زوج تركيبي انتهى فقد علم من كلامه ان المستفاد من الفاعل امر
وراء الماهية هو الوجود لا الانتزاعي [illegible] وليس المراد من قوله وهو حاصل الهوية
منهما جميعا في الوجود ان للماهية موجودية وللوجود موجودية اخرى بل الموجود
هو الوجود والماهية متحدة معه ضربا من الاتحاد ولا نزاع لاحد في ان الاتحاد
بين الوجود والماهية انما هو في الادراك لا بحسب العين وعند اثبات [illegible]
يتعقل ان جهة الاتحاد في كل متحدين هو الوجود سواء كان الاتحاد اي الهوهوية
بالذات كاتحاد الانسان بالوجود او اتحاده بالحيوان او بالعرض كاتحاد
الانسان بالابيض فان جهة الاتحاد بين الانسان والوجود هو نفس الوجود
المنسوب اليه بالذات وجهة الاتحاد بينه وبين الحيوان هو الوجود

المنسوب اليهما جميعا بالذات وجهة الاتحاد بين الانسان والابيض هو الوجود
المنسوب الى الانسان بالذات والى الابيض بالعرض فحينئذ لا شبهة لمن تحدس [illegible]
ان يكونا موجودين جميعا بالحقيقة والا لم يحصل الاتحاد بينهما في الوجود الذي
هو منسوب اليهما [illegible] فلا محالة احدهما او كلاهما انتزاعي وجهة الاتحاد
امر حقيقي فالاتحاد بين الماهيات والوجود اما ان يكون الوجود انتزاعيا اعتباريا
والماهيات امور حقيقية كما ذهب اليه المحجوبون عن ادراك طريقة اهل الكشف والشهود
واما ان يكون الماهيات امورا انتزاعية اعتبارية والوجود حقيقيا عينيا كما هو المذهب
المنصور وبالجملة الوجود العيني لم يكن حقيقة نوعا واحدا ولا نوعا [illegible]
له ولا فصل ولا عرض له الكلية والعموم والجزئية والخصوص بل التعدد والتميز له
قبل انه لا امر خارج الا انه مشترك بين جميع الماهيات متحد بها صادق عليها لاتحاده
معها فان الوجود الحقيقي العيني معنى الوجود فيه هو معنى الموجود وهو من حيث انه
منشأ الانتزاع الموجودية هو الموجود ومن حيث انه باعتبار ذاته مبدأ [illegible]
الانتزاع وبه يحصل موجودية الماهيات هو الوجود فكل من مفهومي الوجود اي
الانتزاعي والحقيقي مشترك بين الماهيات الا ان الانتزاعي يعرضه الكلية والعموم
لكونه امرا عقليا من المفهومات الكلية والمعقولات الثانية كالامكان العام والكلي
بخلاف الحقيقي لانه محض التحقق العيني وصرف التشخص والتعين من دون [illegible]
الى مخصص معين بل بانضمامه الى كل ماهية يحصل لها الامتياز والتحصل
ويخرج من الابهام والخفاء والكمون فالوجود الحقيقي ظاهر بذاته بجميع انحاء
الظهور ومظهر لغيره وبه يظهر الماهيات وله ومعه وفيه ومنه ولولا ظهوره
في ذوات الاكوان واظهاره لنفسه بالذات ولها بالعرض لما كانت ظاهرة
موجودة بوجه من الوجوه بل كانت باقية في حجاب العدم وظلمة الاختفاء اذ قد
علم انها بحسب ذواتها وحدود انفسها معراة عن الوجود والظهور فالوجود والظهور
يطرأ عليها من غيرها فهي في حد ذواتها هالكات الذوات باطلات الحقائق ازلا و
ابدا الا في وقت من الاوقات ومرتبة من المراتب كما قيل في الفارسية [illegible]
در دو عالم [illegible] والله اعلم ترجمة لقوله عليه وآله السلام الفقر سواد
الوجه في الدارين فظهور الوجود بذاته في كل مرتبة من الاكوان وتنزله الى
كل شأن من الشؤون يوجب ظهور مرتبة من مراتب الممكنات وعين من الاعيان

الثانية وكما كان مراتب النزول اكثر وعن منبع الوجود ابعد كان اسور لاعدام والظلمات
لصفة الوجود ونعت الظهور واحتجاب الوجود باعيان المظاهر واختفاؤه
بصور المجالي وانصباغه بصبغ الاكوان اكثر فكل مرتبة من البرزات بوحدة لا
عن رتبة من الكمال وتنواضعا عن غاية الرفعة والعظمة وشدة النورية وقوة الوجود
وكل مرتبة من المراتب يكون الخفاء والتنزل فيه اكثر كان ظهوره على المدارك الضعيفة
اشد والحال بعكس ذلك على المدارك القوية كمراتب انوار الشمس بالقياس الى
عين الخفافيش مع عرضه ولهذا يكون ادراك الاجسام التي هي في غاية نقصان الوجود
اسهل على الناس من ادراك المفارقات النورية التي هي في غاية قوة الوجود و
شدة النورية لاشد منها الوجود والنورية الا باريها ومبدعها وهو نور
الانوار ووجود الوجودات حيث ان قوة وجوده وشدة ظهوره غير متناهية
قوة ومدة وعدة وشدة وجوده وظهوره لا يدركه الابصار ولا يحيط به
الاوهام بل يتجافى عنه الحواس والاوهام وتنبو عنه العقول والافهام فالمدارك
الضعيفة يدرك الوجودات النازلة المحجوبة بالاعدام والملكات المختصة
المحجوبة بالاكوان المنصبغة بصبغ المهيات المبنية للعدم والمعاني المتضادة و
هي في حقيقتها متحدة المعنى وانما التفاوت فيها بحسب القوة والضعف والكمال
والنقص والعلو والدنو الحاصلة لها بحسب اصل الحقيقة البسيطة باعتبار مراتب
التنزلات لا غير كما سينكشف في مباحث التشكيك ولو لم يكن المدارك ضعيفة
قاصرة عن ادراك الاشياء على ما هي عليها لكان ينبغي ان يكون ما هو وجوده
اكمل واقوى فظهوره على القوة وحضوره لديها اتم واجلى ولما كان الواجب
الوجود من فضيلة الوجود في اعلى الانحاء وفي سطوع النور في اقصى المراتب
يجب ان يكون وجوده اظهر الاشياء عندنا وحيث نجد الامر على خلاف ذلك
فعلمنا ان هذا ليس من جهته اذ هو في غاية العظمة والاحاطة والسطوع و
الجلالة والبلوغ والكبرياء ولكن لضعف عقولنا وانغماسها في المادة
وملابستها الاعدام والظلمات يتقاصر عن ادراكه ولا يتمكن من تعقله على
ما هو عليه في الوجود فان فرط كماله يبهرها لضعفها وبعدها عن منبع
معدن النور والظهور من قبل سنخ ذاتها لا من قبله فانه لعظمته وسعة
رحمته وشدة نوره النافذ وعدم تناهيه اقرب الينا من كل الاشياء كما
قال تعالى ونحن اقرب اليه من حبل الوريد وبقوله تعالى واذا سالك
عبادي عني فاني قريب فثبت ان بطونه من جهة ظهوره فهو باطن من حيث
هو ظاهر فكلما كان المدرك اصح ادراكا وعن الملابس الحسية والغواشي
المادية ابعد وجد كان ظهور انوار الحق له اول علمه وتجليات جماله وجلاله اشد
واكثر ومع ذلك لا يعرفه حق المعرفة ولا يدركه حق الادراك لتناهي القوى والمدارك
وعدم تناهي الوجود والنورية وعنت الوجوه للحي القيوم ومما يجب التحقيق انه
ان لم يكن بين الوجودات اختلاف بكونها الا بما ذكرنا من الكمال والنقص والتقدم و
التاخر والظهور والخفاء لكن يلزمها بحسب كل مرتبة من المراتب اوصاف معينة ونعوت
خاصة امكانية هي المسماة بالمهيات عند الحكماء وبالاعيان الثابتة عند ارباب
الكشف من الصوفية والعرفاء فاطلال مراتب نور الشمس التي هي مثال الحق لها ملم
المحسوسات كيفما انصبغت بصبغ الوان الزجاجات وفي انفسها لا لون لها
ولا تفاوت فيها الا بشدة اللمعان ونقصها فمن توقف مع الزجاجات والوانها
واحتجب بها عن النور الحقيقي ومراتبه الحقيقية النورية احتجب النور عنه كمن ذهب
الى ان المهيات امور حقيقية متاصلة في الوجود والوجودات امور انتزاعية ذهنية
ومن شاهد الوان النور وعرف انها من الزجاجات ولا لون للنور في نفسه ظهر له
النور وعرف ان مراتبه هي التي ظهرت في صورة الاعيان على صبغ استعداداتها
كمن ذهب الى ان مراتب الوجودات التي هي لمعات للنور الحقيقي الواجبي و
ظهورات للوجود الحق الالهي ظهرت في صور الاعيان وانصبغت بصبغ
المهيات الامكانية وحجبت بالصور الخلقية عن الهوية الالهية الوجوبية ثم
ان تعلم ان اثباتنا لمراتب الوجود المتكثرة ومواضعتنا في مراتب البحث والتعليم
على تعددها وتكثرها لا ينافي ما نحن بصدده من ذي قبل ان شاء الله من اثبات وحدة
الوجود والموجود ذاتا وحقيقة كما هو مذهب الاولياء والعرفاء من عظماء اهل الكشف
واليقين وسنقيم البرهان القطعي على ان الوجودات وان تكثرت وتمايزت
الا انها من مراتب تعينات الحق الاول وظهورات نوره وشئونات ذاته لا انها
امور مستقلة وذوات منفصلة وليكن عندك حكاية هذا المطلب الى ان يرد عليك
برهانه وانتظره متفحصا وذهب جماعة الى ان الوجود الحقيقي شخص واحد هو ذات
الباري والمهيات امور حقيقية موجوديتها عبارة عن انتسابها الى الوجود الواجبي
وارتباطها به تعالى فالوجود واحد شخصي عندهم والموجود كلي له افراد متعددة هي
الموجودات ونسبوا هذا المذهب الى اذواق المتالهين اقول فيه نظر من وجوه
الاول ان كون ذات الواجب بذاته وجودا لجميع المهيات من الجواهر والاعراض من غير
تعلق بعض افراد الموجودات مما لا تفاوت فيها بحسب المهية مع ان بعضها متقدم

على بعض بالوجود ولا يعقل تقدم بعضها على البعض بالوجود مع كون الوجود في الجميع
واحدا وحدة حقيقية منسوبا الى الكل فان اعتبر بان التفاوت بحسب التقدم والتأخر
ليس في الوجود الحقيقي بل في نسبتها وارتباطها اليه بان يكون نسبة بعضها الى الوجود
الحقيقي اقدم من بعض آخر نقول النسبة من حيث انها نسبة امر عقلي لا تحصل ولا تعقل
لها في نفسها بل باعتبار شيء من المنتسبين فاذا كان المنسوب اليه ذاتا احدية والمنسوب
مهية والمهية كما عرفت انها لا تتعين بشيء من التقدم والتأخر والعلية والمعلولية
ولا اولوية ايضا لبعض افرادها بالقياس الى بعض لعدم حصولها في نفسها
في انفسها بحسب مهيتها فمن اين يحصل امتياز بعض افراد مهية واحدة
في النسبة الى الوجود الحق الناظر فيها والعالي ان نسبتها الى الباري ان كانت
اتحادية يلزم كون الواجب تعالى ذا مهية غير الوجود بل ذا مهيات متعددة
متخالفة وصح ان لا مهية له تعالى سوى الانية وان كانت النسبة بينها وبين
الواجب تعالى تعلقية وتعلق الشيء بالشيء فرع وجودهما وتحققهما فيلزم ان يكون
لكل من المهيات وجود خاص متقدم على انتسابها وتعلقها اذ لا شبهة ان
حقائقها ليست عبارة عن التعلق بغيرها فان كثيرا ما نتصور المهيات ونشك في
ارتباطها الى الحق وتعلقها به تعالى بخلاف الوجودات اذ يمكن ان يقال ان حقائقها
لا تغاير تعلقها وارتباطها اذ لا يمكن الاكتناه بنحو من انحاء الوجود الا من
جهة العلم بحقيقة سببه وجاعله كما بين في علم البرهان وسنبين في هذا الكتاب
الثالث ان وجودات الاشياء على هذه الطريقة ايضا متكثرة كالموجودات
الا ان الموجودات امور حقيقية والوجودات بعضها حقيقي كوجود الواجب
وبعضها انتزاعية كوجودات الممكنات فلا فرق بين هذا المذهب والمذهب المشهور
الذي عليه الجمهور من المتأخرين القائلين بان وجود الممكنات انتزاعي ووجود
الواجب عيني لانه تعالى بذاته مصداق حمل الموجود بخلاف الممكنات الا ان
الامر الانتزاعي المسمى بوجود الممكنات يعبر عنه في هذه الطريقة بالانتساب
او التعلق او الربط او غير ذلك فالقول بان الوجود على هذه الطريقة واحد
حقيقي شخصي والموجود كلي متعدد دون الطريقة الاخرى لا وجه له [illegible]
لا فرق بين هذين المذهبين في ان موجودية الاشياء بوجود معنى عام وهو
مفهوم كلي شامل لجميع الموجودات سواء كان ما به الوجود نفس الذات او صفتها
او ارتباطها كان او لا فان اطلق الوجود على غير الاخير وهو الحق العالم بذاته
لكان ذلك بالاشتراك وستأتيك تفصيل المذاهب في موجودية كل ماهية

فصل في مساوقة الوجود للشيئية ان جماعة من الناس ذهبوا الى ان الوجود صفة
زائدة على الذات التي هي ذات في حالتي الوجود والعدم وهذا في غاية التخالف
والوهن فان حقيقة المهية وان كانت غير حقيقة الوجود الا ان المهية ما لم توجد
لا يمكن الاشارة اليها بكونها هذه المهية فالمعدوم لا خبر عنه الا بحسب اللفظ
فالمهية ما لم توجد لا تكون شيئا من الاشياء حتى نفسها فان كونها نفسها فرع
تحصلها ووجودها اذ مرتبة الوجود متقدمة على مرتبة المهية في الواقع وان كانت
متأخرة عنها في الذهن لان اتصاف المهية بالوجود هو الذهني كما علمت
والموصوف من حيث انه موصوف متقدم على الصفة في ظرف الاتصاف فاحتفظ
بذلك فانه نفيس وقالوا ايضا ان الصفات ليست موجودة ولا معدومة ولا
معلومة بل المعلوم هو الذات بالصفة فالصفة لا تعلم وسموها الحال
منفي وانه لا واسطة بين النفي والاثبات وربما اثبتوا واسطة بين الموجود و
المعدوم حتى يقال الثابت على بعض المعدوم وهو المعدوم الممكن وعلى بعض
الوجود وعلى امر ليس بموجود ولا معدوم عندهم وهو ما سموه حالا وكل هذه
الاقاويل عند الناس اما ان يكون غرضهم مجرد اصطلاح تواضعوا عليه في التخاطب
وهو اما ان يكونوا قد اهملوا عن الامور الذهنية فان عنوا بالمعدوم المعدوم في
خارج العقل جاز ان يكون الشيء ثابتا في العقل معدوما في الخارج وان عنوا غير ذلك
كان باطلا ولا خبر عنه ولا به ومما يوجب افتضاحهم ان يقال لهم ان كان الممكن
معدوما فوجوده هل هو ثابت او منفي فانه باعترافهم لا يخرج الشيء من [illegible]
فان قالوا وجود المعدوم الممكن منفي وكل منفي عندهم ممتنع فالوجود الممكن
يصير ممتنعا وهو محال ولو قالوا ان الوجود ثابت له وكل صفة ثابتة للشيء
يجوز ان يوصف بها الشيء فالمعدوم يصح ان يوصف في حالة العدم بالوجود
فيكون موجودا ومعدوما معا وهو محال فان منعوا اتصاف الشيء بالصفة
الثابتة له فالمهية المعدومة يجب ان لا يصح ان يقال انها مهية فان الشيئية
ثابتة لها وان التزم احد على هذا التقدير بانه لا يصح ان يوصف الشيء بامر
ثابت له فليس [illegible] وكذا الامكان ثم انهم لما اضطروا الى كون الذوات
متكثرة [illegible] الى صفات تفترق بها كذلك يلزمهم كون الصفات
غير مختلفة لانها صفات [illegible] الى قسم ثالث تفترق بها ويتمادى الامر الى غير
النهاية ويتبين انه اذا لم يعلم الشيء لم يعلم الشيء ويشتبه عليهم ان الصفة تخبر عنها
كما ان الذات تخبر عنها ومن هذا القبيل ان جماعة تحاشوا عن ان يقولوا ان
الباري موجود او معدوم لكون اللفظ على صيغة المفعول تقدس عن
ذلك وما يجب ان يعلم ان امره سهل فيما يتعلق بالعلوم والمعارف كيف وجل الالفاظ
المطلقة في وصفه تعالى بل كلها انما المراد منها في حق الباري تعالى
يكون اعلى واشرف مما وضعت الاسامي بازائها فكما ان المراد من السميع والبصير
[illegible] فيما يجب التوقيف الشرعي عليه تعالى ليس معناها الوضعي

عن الجسمية والآلة فكذا العلم والقدرة والوجود والارادة معانيها في حقه تعالى على
واشرف مما يفهم الجمهور وليس لنا بد من وصفه واطلاق لفظ من بينه كالالفاظ المشتركة
المعاني مع التنبيه على ان صفاته صريح ذاته البعيدة عن المعنى الذي تتصوره من تلك
اللفظ هذه في صفاته الحقيقية واما السلوب والاعتبارات فلا بعد من ان يكون
الالفاظ الموضوعة بازائها المستعملة في حقه تعالى معانيها الوضعية العرفية واما
من احتج على عدم اطلاق لفظ الموجود عليه بانه يلزم منه كونه تعالى مشاركا للموجودات
في الوجود فقد ذهب الى محض التعطيل فانه لا يصح حينئذ ان يقال انه حقيقة وذات
او شيء فيكون مشاركا للاشياء والا لزم اشتراكه مع غيره في مفهوم الحقيقة والذات والشيء فاذا لم
يكن شيئا يكون لا شيئا لاستحالة الخروج عن السلب والايجاب وكذا الهوية والبقاء
والقدم وامثالها فينسد باب معرفته ووصفه بصفات جماله ونعوت كماله
والعجب ان اشباه هؤلاء القوم مما يعدون عند الناس من اهل النظر وهذا
هو العذر في ايرادنا شيئا من هوساتهم في هذا الكتاب اذ العاقل لا يضيع
وقته بذكر مثله المجازفات حررته وذكر صاحب الاشراق في كتاب المطارحات
بعد ذكر ما تهوسوا به من شيئية المعدوم واثبات الواسطة ومن العجب ان
الوجود عندهم بعينه الفاعل وهو ليس بموجود ولا معدوم فلا يفيد الفاعل و
الوجود مع انه كان يعود الكلام اليه ولا يفيد ثباته فانه كان ثابتا في
الازل فما افاد الفاعل للمهيات شيئا فعطلوا العالم عن الصانع قال وهؤلاء
قوم نبغوا في ملة الاسلام ومالوا الى الامور العقلية وما كانت لهم الكتب
وحصل لهم ما حصل للصوفية من الامور الذوقية ووقع بايديهم ما نقله جماعة عن
بني امية من كتب قوم اساميهم تشبه اسامي الفلاسفة فظن القوم ان كل اسم
يوناني هو اسم فيلسوف فوجدوا فيها كلمات استحسنوها وذهبوا اليها وفرعوها
رغبة في الفلسفة وانتشرت في الارض وهم فرحون بها وتبعهم جماعة من المتأخرين
خالفوهم في بعض الاشياء الا ان كلهم غلطوا بسبب انهم سمعوا اسامي يونانية
لجماعة صنفوا كتبا توهموا ان فيها فلسفة وما كان فيها شيء منها فقبلها متقدموهم
وتبعهم فيها المتأخرون وما خرجت الفلسفة الا بعد انتشار اقاويل عامة
يونان وخطبائهم وقبول الناس

فصل

في الوجود الرابطي اطلاق الوجود الرابطي يكون على معنيين احدهما ما يقابل الوجود المحمولي
الرابطي في صناعتهم المستعمل في مباحث المواد الثلاث وهو ما يقع رابطة في الحمليات
وجود الشيء في نفسه
الايجابية وراء النسبة الحكمية الاتحادية التي تكون في حملة العقود وقد اختلفوا
في كونه غير الوجود المحمولي بالنوع ام لا ثم في تحققه في الهليات البسيطة ام لا
والحق هو الاول في الاول والثاني في الثاني والاتفاق النوعي في طبيعة

الوجود مطلقا عندنا لا ينافي التخالف النوعي في معانيها الذاتية و
مفهوماتها الانتزاعية كما ستتضح لك مزيد ايضاح على ان الحق ان الاتفاق
عينها في مجرد اللفظ والثاني ما هو احد اعتباري وجود الشيء الذي هو من المعاني النا
وليس معناه الا تحقق الشيء في نفسه ولكن على ان يكون في شيء آخر اوله او عنده
لا بان يكون لذاته كما في الوجود القيوم عند اتحاد قد تعلق فلسفتنا وجملة المفارقات
الابداعية في العلية المشهورة فان وجود المعلول من حيث هو وجود المعلول هو
وجوده بعينه للعلة الفاعلة التامة عندنا وعندهم لكنا نقول بان لا اجزاء في المعلول
غير كونه مرتبطا الى جاعله التام بكون تلك الجهة موجودا لنفسه او للجاعل حتى تتغاير
الوجودان وتختلف النسبتان وهم لا يقولون بان المعلول عندنا هو انحاء الوجودات
مع الجعل الابداعي وعندهم اما نفس المهيات كما في طريقة الرواقيين او اتصافها بالوجود
كما في قاعدة المشائين فاذن هذا الوجود الرابطي ليس مطلقا ان يباين تحقق الشيء
في نفسه بالذات بل انه احد اعتباراته التي عليها ان كان واما الوجود الرابطي
الذي هو احد الرابطين في الهلية المركبة فمعنى مفهومه يباين وجود الشيء
في نفسه وفي قولنا السواد موجود في الجسم اعتباران اعتبار تحقق السواد
وان كان في الجسم وهو بذلك الاعتبار محمول الهلية البسيطة والآخر انه هو
بعينه في الجسم وهذا مفهوم آخر غير تحقق السواد في نفسه وان كان هو بعينه
تحقق البياض في نفسه محمولا بهذه الحيثية وانما يصح ان يكون محمولا في الهلية المركبة
ومفاده انه حيثية باعتبار ليس وجود الشيء في نفسه بل انه في الجسم وجود الشيء النا
بعد ما ان يؤخذ على هذه الجهة نحفظ على كون بانه يشار الى ذلك الشيء فيكون
من احواله وتارة الى المنعوت فيقال الجسم موجود له السواد فيكون بهذا الاعتبار
من حالات المنعوت وعلى قياس ما تلونا عليك يقع لفظ الوجود في نفس اتصافا لا
الشيء على معنيين احدهما بازاء الوجود الرابطي بالمعنى الاول ويعم بالذات ومن الوجود
في نفسه ولنفسه والغيره كوجود الاعراض والصور ومن الوجود في نفسه لا لنفسه
بازاء الرابطي بالمعنى الآخر وهو ما يختص بوجود الشيء لنفسه ولا يكون للنواعت ولا وجه
والحاصل ان الوجود الرابطي بالمعنى الاول مفهوم تعلقي لا يمكن تعقلها على الاستقلال
وهو من المعاني الحرفية ويستحيل ان يسلخ عنه ذلك الشأن ويؤخذ معنى اسميا بتوجيه
الالتفات اليه فيصير الوجود المحمولي نعم ربما يصح ان يؤخذ نسبيا غير رابطي و
بالمعنى الثاني مفهوم مستقل بالتعقل هو وجود الشيء في نفسه انما الحقيقة لا اضافة
الى الغير بحسب الواقع خارجا عن جهة موضوعه فله صلوح لان يؤخذ كما هو
فيكون معنى اسميا بخلاف الاضافات المحضة والنسب الصرفة وهذه اقسام ثمانية

في العدم غلط وزان ما قيلت في الوجود وكثيرا ما تقع الغلط من اشتراك اللفظ
فلو اصطلح على الوجود الرابط لاول الرابطتين والرابطي للاخير وبازاء
الوجود المحمول لاول المعنيين والوجود في نفسه للاخير وكذا في باب العدم
لتقع الصيانة عن الغلط فصل في الوجوب والامكان والامتناع والحق
والباطل ان من المعاني التي يرتسم في النفس ارتساما اوليا هو معنى
الضرورة واللاضرورة ولذلك لما تصدى بعض الناس ان يعرفها تعريفا حقيقيا
لا لفظيا تنبيهيا عرفها بما يحصر دورا فعرف الممتنع بانه ليس بممكن ثم عرف الممكن
بما ليس بممتنع وهذا دور ظاهر وعرف ايضا الواجب بانه الذي يلزم من فرض
عدمه محال والممكن بانه الذي لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محال وههنا
لا ما توهمه بعضهم من ان هذا يوجب الدور من جهة تعريفهم الممتنع بما ليس بممكن
فان المراد منه الممكن العامي وما عرف بانه الذي لا يلزم من فرض وجوده وعدمه
محال هو الممكن الخاصي فلا يلزم الدور من هذا الوجه بل من اجل ان من عرف الممتنع
بما يحب ان لا يكون وعرف الواجب بما ذكرناه فيكون تعريفه دوريا فهذه كلها
تحديدات لو اخذت من الامور البينة فان الانسان لا يتصور بعد مفهوم الوجود
والشيئية العامتين مفهوما اقدم من الضروري واللاضروري فاذا نسبت الضرورة
الى الوجود يكون وجوبا واذا نسبتها الى العدم يكون امتناعا واذا نسبت
اللاضرورة الى احدهما او كليهما حصل الامكان العام او الخاص على ان
التعريفات المذكورة مشتملة على خلل اخر وهو ان مفهوم الواجب ليس ما يلزم
عدمه محال بل هو نفس عدمه محال وليس لاجل محال اخر يلزم بل هذا لا يلزم محال او
او لا يكون ما يلزم منه اظهر ولا ابين من نفس فرض عدمه وكذا الكلام في الممتنع فان المحال
نفس الممتنع لا ما يلزم من فرض وجوده فيكون تعريفا للشيء بنفسه وعلى هذا السبيل
معنى الامكان بل جميع المفهومات التي مثله المبحوث عنها في العلم الكلي كانها
عليا ثابتا وان اشتهيتان تعرف شيئا من هذه المعاني الثلثة فلتاخذ الوجوب
بينا بنفسه كيف وهو تاكد الوجود والوجود اجلى من العدم لان الوجود يعرف
بذاته والعدم يعرف بالوجود بوجه ما ثم تعرف الامكان بسلب الوجوب عن الطرفين
والامتناع باثبات الوجوب على السلب ثم اعلم ان القوم اول ما اشتغلوا بالتقسيم
للشيء الى هذه المعاني الثلثة نظروا الى حال المهيات الكلية بالعقل بحسب الوجود
والعدم بحسب مفهومات لا اقسام من غير ملاحظة الواقع الثابت بالبرهان وقالوا
ان كل مفهوم كلما الاولة لا اتصاف باحد منها لحكموا اولا بان كل مفهوم بحسب ذاته
اما ان تقتضي الوجود او تقتضي العدم او لا تقتضي شيئا منهما فحصل الاقسام

الثلثة الواجب لذاته والممكن لذاته والممتنع لذاته واما احتمال كون الشيء مقتضيا
للوجود والعدم جميعا فيرتفع بادنى التفات وهذا هو المراد من كون الحصر
الثلثة عقليا ثم لما جاءوا الى البرهان وجدوا ان احتمال كون المهية مقتضية
لوجودها امر غير معقول بحسب البطلان اليقيني وان خرج من التقسيم في اول الامر
فوضعوا اولا معنى الواجب على ذلك الوجه فاذا شرعوا في شرح خواصه تكشف
معنى اخر لواجب الوجود كما سنذكر على وجه التصدير وهذه عادتهم في بعض المواضع
لسهولة التعليم كما فعلوا في اثباتهم الوسائط العقلية والنفسية والطبائع الجسمية
نسبة العلية والفاعلية والاثار اليها او لاتقاء ما بنوا في مقاماتهم لا مؤثر في
الوجود الا الواجب وانما نسب العلية والتاثير الى ما سواه من المبادي العقلية والنفسية
والفلكية من اجل انها شرائط ومعدات لفيض الواحد الحق ومكثرات لجهات
جوده ورحمته ونحن ايضا سلكنا هذا المنهج في اكثر مقاصدنا الى حين ما سلكنا
او لا مسلك القوم في اوائل الابحاث واواسطها ثم تفترق عنهم في الغايات لئلا
تنبو الطبائع عما نحن بصدده في اول الامر بل يحصل لهم الاستيناس به وتقع في
اسماعهم كلامنا موقع القبول اشفاقا بهم فكما انهم غيروا معنى الواجب عما
فهمه المتعلمون من التعريف الخارج من التقسيم فكذلك نحن غيرنا معنى الممكن
في بعض ما سوى الواجب عما فهمه الجمهور كما ستقف عليه في التقسيم كما قرب الى
الى التحقيق بالوحدة في كتبهم لان كل موجود اذا لاحظه العقل من حيث هو موجود وجرد
النظر اليه عما عداه فلا يخلو اما ان يكون بحيث ينتزع من نفس ذاته بذاته الموجودية
بالمعنى العام الشامل للموجودات ويحكم بها عليه ام لا يكون كذلك بل يفتقر في
هذا الانتزاع الى ملاحظة امر وراء نفس الذات والحقيقة كانت اية الى شيء
ما او انضمام شيء ما اليه او غير ذلك فالاول هو مفهوم الواجب لذاته والحق الاول
والنور الانوار على لسان الاشراق والوحدة الحقيقية عند الفيثاغورس وحقيقة
الحقائق عند الصوفية والثاني لا يكون شيئا لذاته بعد ما جعلنا المقسم الموجود
فليسمى ممكنا سواء كان جهة اولية الانتزاع موجودية المهيات بانضمام الوجود اليها
به او موجودية الوجودات بصدورها عن الجاعل التام كوقوع الاضواء والاظلال
على الهياكل والقوابل بل بتطورها بالاطوار الوجودية المنسوبة الى المهيات بنحو
الانصباغ والاتصاف والاستكمال والى القيوم الحق على نحو الصدور والنزول
والتشعشع والاتباع والتجلي والفيض والرشح الى غير ذلك مما يليق بتقدسه
وعلاه على سواه مصداق حمل مفهوم ومنشأ انتزاع هذا المعنى الكلي الى الواجب
لذاته هو نفس ذاته بذاته بلا ملاحظة جهة اخرى واعتبار امر اخر غير ذاته الحقة
الا الغائية او الاتباعية التعليلية او التقييدية ونعني بالمكن لو اشتمله حيثية
انضمامية اتحادية اذا اريد به المهية وارتباطية تعلقية اذا اريد به نحو الوجود

في نفي ... الله

ولا رجح وجوده او عدمه سوى ابلغا حد الوجوب او لا فادى تكون ذات الممكن مقتضيا
رجحان الوجود واولويته رجحانا متقدما على وجوده واولويته باعثة لتحققه اذ لا بد
من الغفلة عن كون الممكن في نفسه مع انقطاعه عن سببه باطل محض ليس له امتياز ولا اثر
ولا اقتضاء اصلا والضا لو اقتضى ذات الممكن اولوية وجوده ورجحانه لزم الترجيح
بلا مرجح لانه لما لم يكن قبل وجوده تميز ولا تخصص بحيث اقتضى ممكن ما اولوية وجوده
وتخصصه بمرتبة من مراتب الوجود ولا تقتضي ممكن اخر اولوية وجوده وتخصصه بتلك
المرتبة مع عدم تميز شيء منهما عن الاخر لبطلانهما في تلك المرتبة لزم ما ذكرنا من الترجيح
بلا مرجح والتخصص بلا مخصص واشير الى معنى الامكان الذاتي اي سلب جميع الممكنات
في قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه اذ الهلاك عبارة عن لا استحقاقية الوجود في حد نفسه
وهو جهة الوجوب الذي هو فعلية الوجود وبهذه النغمة الروحانية قيل اشرف بيت قاله
النبي عليه وآله السلام اهتزازا اعلويا لا سفليا حيث سمع قول لبيد الا كل شيء ما خلا الله
باطل وطرب طربا قدسيا لا حسيا وقال اللهم ان العيش عيش الاخرة واما الحق فقد
يعني به الوجود في الاعيان مطلقا فحقية كل شيء نحو وجوده العيني وقد يعني به الوجود
الدائم وقد يعني به الواجب لذاته وقد يفهم منه حال القول والعقد من حيث مطابقتهما
لما هو واقع في الاعيان فيقال هذا قول حق وهذا اعتقاد حق وهذا الاعتبار من
مفهوم الحق هو الصادق فهو صادق باعتبار نسبته الى الامر وحق باعتبار نسبة الامر
اليه وقد خفى من توهم ان الحقية عبارة عن نسبة الامر في نفسه الى القول او العقد
والصدق لنسبتهما الى الامر في نفسه فان التفرقة بينهما بهذا الوجه فيهما تعسف واحق
الاقاويل ما كان صدقه دائما واحق من ذلك ما كان صدقه اوليا واول الاقاويل
الحقة الاولية التي انكاره مبنى كل سفسطة هو القول بانه لا واسطة بين الايجاب
والسلب فانه اليه ينتهي جميع الاقوال عند التحليل وانكاره انكار لجميع المقدمات
والنتائج وبيده الحاصة من عوارض الموجود بما هو موجود لعمومه في كل موجود
ونقاوة ما ذكره الشيخ في الشفاء في سبيل مفاتح السوفسطائية ان يسئل عنهم
انكم تتكلمون هل تعلمون ان انكاركم حق او باطل او تشكون فان حكموا في
بعلمهم بشيء من هذه الامور فقد اعترفوا بحقية اعتقاد ما وسواء كان ذلك الاعتقاد
اعتقاد الحقية في قولهم بانكار القول الحق او اعتقاد البطلان او الشك فيه
فسقط انكارهم الحق مطلقا وان قالوا انا شككنا فيقال لهم هل تعلمون انكم
شككتم او انكرتم وهل تعلمون من الاقاويل شيئا معينا فان اعترفوا بانهم
شاكون او منكرون وانهم يعلمون شيئا معينا من الاشياء فقد اعترفوا بعلم ما وحق ما

واذ ستنكشف لك بنحو البرهان ان موجودية الممكن ليست الا باتحاده مع حقيقة
الوجود كما اشير اليه وان مناط امكان وجوده ليس الا كون ذلك الوجود متعلقا
بالغير مفتقرا اليه ومناط الواجبية ليس الا الوجود الغني عما سواه فالامكان
في الماهيات الخارجة عن مفهومها الوجود عبارة عن لا ضرورة وجودها وعدمها
بالقياس الى ذاتها من حيث هي هي وامكان نفس الوجودات هو كونها
بذواتها مرتبطة ومتعلقة وبحقائقها روابط وتعلقات الى غيرها فحقائقها
حقائق تعلقية وذواتها ذوات لمعانية لا استقلال لها ذاتا ووجودا بخلاف
الماهيات الكلية فانها وان لم تكن لها ثبوت قبل الوجود الا انها اعيان
متصورة بكنهها ما دام وجوداتها ولو في العقل فانها ما لم تتنور بنور الوجود
لا يمكن الاشارة العقلية اليها بانها ليست موجودة ولا معدومة في وقت
بل هي باقية على حتمي بها الذاتي وبطونها الاصلي الذي لا وابدا واذ تنورت حقائقها
حقائق تعلقية يمكن الاشارة اليها والحكم عليها بانها هي هي والتاليست الا هي
لا موجودة ولا معدومة ولا متقدمة ولا متاخرة ولا مصدر ولا صادر ولا
متعلق ولا جاعل ولا مجعول وبالجملة ليست محكوما عليها بحسب ذواتها ولو في
وقت وجودها الممنوحة لها بحسب ما عند العرفاء بنعت من النعوت الا بانها هي
هي لا غير بخلاف الوجودات فان حقائقها تعلقية لا يمكن للعقل الاشارة اليها
مع قطع النظر عن القيوم الذي هو على ما هي اولية لما هو تفصيل اليه
استقلاله ومع هذا فانها عينيات صرفة بلا ابهام ووجودات محضة بلا ماهية
وانوار ساذجة بلا ظلمة وهذا مما يحتاج تصوره الى ذهن لطيف ذكي في غاية الذكاء
والدقة واللطافة ولهذا قيل ان هذا الطور وراء طور العقل لان ادراكها يحتاج
الى فطرة مستانفة وقريحة ثابتة فكما ان الماهيات العرضية البسيطة التي لها حد لا يمكن تصورها
بحدودها والاكتناه بماهياتها الا بعد تصور ما سبق عليها من مقوماتها الذاتية فكذلك من
لا يمكن اكتناه نحو من انحاء الوجودات الفاقرة الذوات الا من سبيل الاكتناه بما
هو مقوم لها من مباديه الوجودية ومقوماته الفاعلية ومن هنا تحقق تحقيقا شديدا
فيما ذكره المنطقيون في كتاب البرهان ان الحد والبرهان متشاركان في الحدود وان الحد
الاوسط في البرهان بعينه هو الحد المتاخر الذي هو الفصل في الحد وما ذكره المعلم الاول
في اثولوجيا ان الجواب عن ما هو ولم هو في كثير من الاشياء واحد بحذاء اشاره لطيفه
بل والوجه الاصح ما قلناه وبالجملة تجريد المهيات عن مقوماته يحسب المهية والوجود من
مستقلات النفس وتقرفات العقل وقد تبين مما ذكر معنى الامكان والوجوب ان ما
في نفسه الامكان والافتقار لا يصح ان تقتضي وجود ذاته لانا ما دام ناقصا ولا يرجح

وان قالوا انا لا نفهم شيئا ابدا او لا نفهم انا لا نفهم وانك في جميع الاشياء حتى
في وجودنا وعدمنا او في شكنا ايضا وننكر الاشيا جميعا حتى انكار بالهما ايضا
ولعل هذا مما تلفظوا بلسانهم معاندين فسقط الاحتجاج معهم ولا يرجى منهم الاسترشاد
فليس علاجهم الا ان يكلفوا بدخول النار اذ النار واللانار واحد وان يضربوا فان
الالم واللاالم واحد **ذنابة** قسمة المفهوم بحسب المواد الثلث الى الواجب والممكن
والممتنع قسمة حقيقية او في قوتها لان احتمال الضرورة في طرفي الوجود والعدم
او لا ايجابا وسلبا قطعا عن الاعتبار مع صحة القسمة وهي جارية في جميع
المفهومات بالقياس الى اي محمول كان فكل مفهوم اما ان يكون واجب الحيوانية
او ممتنعها او ممكنها لكن حيثما يطلق الواجب وقسيمه في العلم الكلي تبادر الذهن
الى ما يكون بالقياس الى الوجود فهذه بعينها هي المستعملة في فن الميزان لكن
مقيدة بنسبة محمول خاص هو الوجود واما ما توهم بعض من ان هذه مغايرة لتلك
بحسب المعنى والا لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها فمندفع بان اللازم منه
هو ان يكون الاربعة واجبة الزوجية لا واجبة الوجود فاختلاف المعنى لتبدل
المحمول لا بسبب اختلاف في مفهوم الوجوب الذي هو المادة والجهة وبعض اجلة اصحاب
البحوث حيث لم يتفطن ان لازم الماهية كثبوت الزوجية للاربعة انما يترتب
على الذات الى نفس الماهية ولا يتوقف ذلك الثبوت الرابطي على جاعل الماهية الا بالعرض
في الطبايع الامكانية الغير المتحققة الا بالجعل ولا على وجودها الا بالعرض ايضا
انها حالة الاتصاف محفوظة بالوجود لا بالذات حتى يكون العلة المقتضية مركبة عنده
من نفس الماهية وحيثية الوجود لها على ان يكون القضية المعقودة بذلك الحكم وصفية
فظن ان كون اللوازم واجبة للملزومات نظرا الى ذواتها انما تصور اذا كانت الملزومات
واجبة الوجود لذواتها اذ لو لم يكن كذلك لاحتاج ثبوت اللوازم لها الى موجبة
وظن ان الضرورة في قولنا الاربعة زوج ما دامت موجودة بالضرورة ضرورة
وصفية مقيدة بقيد الوجود ولم يميز الضرورة الذاتية عن الضرورة بشرط الوصف
ولا الضرورة الذاتية الازلية كما في قولنا الله قادر او حي بالضرورة عن الضرورة الذاتية
الصادقة حال الوجود اي مع الوجود لا بالوجود كما في هذه الضرورة فليس بين الضرورة
بالمعنى زمانية او غيرها وبين الضرورة ما دام الشي كذلك وبين الضرورة الازلية
السرمدية الذاتية فرق محصل فاتخذه سبيلا مستبينا الى تحصيل الضرورة الذاتية
مع الوصف لا بالوصف وهذه الضرورة التي هي مع وصف الوجود لا به مشترك
عندنا بين ذاتيات الماهية المتقدمة ولوازمها المتاخرة والفارق هو التقدم والتاخر
فنحو واحد منهما هو بحسب الذات والماهية لا بحسب الطبع والعلية المشهورة

فصل في ان واجب الوجود لا يكون بالذات وبالغير جميعا وفي عدم العلاقة اللزومية
بين واجبين لو فرضا كل منهما لا علة له في ذاته لا بجعل جاعل لانك قد علمت ان مناط
كون الشي واجبا بالذات هو كونه اذا نظر اليه من حيث ذاته بذاته مطابقا للحكم
عليه بانه موجود ومحكيا عنه بذلك من غير حيثية اخرى انضمامية او انتزاعية
تقييدية او تعليلية فان مصداق الحكم على الاشياء قد يكون نفس ذات الموضوع
من غير اعتبار مطلقا وهو الضروري الازلي الدائم وقد يكون نفس الموضوع
من دون شرط وعلة لكن ما دام اتصاف ذات الموضوع بالثبوت فالحيثية
المذكورة توجد على نحو الظرفية البحتة لا على تعليل الحكم او تقييده به كقولنا الانسان حيوان
والانسان انسان ويقال له الضروري الذاتي وقد يكون ذات الموضوع باعتبار حيثية تعليلية
خارجة عن مصداق الحكم وقد يكون مع حيثية اخرى غير الذات تقييدية سواء كانت سلبية
كزيد اعمى او اضافية كالسماء فوقنا او اعتبارية كزيد ممكن او انضمامية كزيد ابيض
فصدق الموجودية على الواجب الوجود من قبيل الضرورة الازلية اذ معنى كون الشي
واجبا لذاته ان يكون بحيث اذا اعتبر ذاته بذاته من غير اعتبار اي معنى كان واية
حيثية كانت غير نفس الذات يصدق عليه مفهوم الوجود والموجودية فلو كان اذ فرض
كون تلك الذات مستندة في موجوديتها الى علة موجبة خارجة عنها لا يخلو اما ان يكون
بحيث لو ارتفع المقتضي لوجوده او فرض ارتفاعه عنها او قطع النظر عن ملاحظة
تاثيره فيها ابقي كونها مطابقا لصدق الموجود ومحكيا عنها بالموجودية ام لا يكون
فان كان الاول فلا تاثير لايجاب الغير لوجوده لتساوي فرض وجوده وعدمه و
اعتباره ولا اعتباره وقد فرض كونه مؤثرا هذا خلف وان كان الثاني فلم يكن ما فرض
واجبا بالذات واجبا بالذات فكلا الشقين من التالي مستحيل وبطلان التالي بقسميه
موجب بطلان المقدم فلا يكون واجب الوجود بالذات واجب الوجود بالغير بل كل
واجب الوجود بغيره فهو ممكن الوجود بذاته ومن ههنا قد تبين انه لا يصح ان يكون لواجب
الوجود علاقة لزومية مع واجب وجود اخر لو فرضا اذ العلاقة العقلية انما تتحقق بين امور
يكون بعضها علة موجبة لبعض اخر او بين امور يكون معلولة لعلة واحدة موجبة بلا توسط او
بتوسط فانا نعلم ان الامور التي ليست بينها علاقة العلية والمعلولية ولا افتقار ولا ارتباط
بغير وسط او بوسط لا يجد عند العقل وجود بعضها منفكا عن الاخر فاذن لو فرضنا
بين الواجبين المفروضين تلازما ذاتيا وتكافؤا عقليا يلزم معلولية احدهما او كليهما
فيلزم امكان ما سمي بالواجب وهو مناف للوجوب الذاتي وهذا احد طرق اخر
لو كان بين الواجبين تلازم لزم اجتماع وجودين معا في ذات واحدة والملازم

لان الذات بذاتها مقتضية وموجبة لوجودها على ذلك التقدير ولاى تنافى الاحتمال وكلامكان الكلى مى ان اريد بامكان الزوال ما هو بحسب الذات الموجبة للوجود فهو ممنوع والسند ما مر وحاصل ما ذكره صاحب المباحث في الاعتراض على الوجه الثانى الذى هو العمدة من الوجوه الثلاثة انه لم لا يجوز ان يكون علة الوجود الماهية من حيث هى هى فتقدمه لا بالوجود بل بنفس ذاتها بذاتها كالذاتيات المتقدمة عليها لا بالوجود بل بالماهية وكالماهية على لوازمها فانها لا بوجودها وكالماهية الممكنة قابل لوجوده مع ان تقدم القابل ايضا ضرورى ورده الحكيم العلوى في مواضع من كتبه كشرح الاشارات ونقد التنزيل والمحصل بان الكلام فيما يكون علة لوجود الموجود في الخارج وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود فانه ما لم يلحظ كون الشئ موجودا امتنع ان يلحظ مبدء الوجود وبخلاف القابل للوجود فانه لا بد ان يلحظ العقل خاليا عن الوجود اى غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل وعن العدم لئلا يلزم اجتماع المتنافيين فاذن هى المهية من حيث هى هى واما الذاتيات بالنسبة الى المهية والماهية بالنسبة للوازمها فلا يجب تقدمها الا بالوجود العقلى لان تقومها بالذاتيات واتصافها بلوازمها انما هو بحسب العقل لا كالجسم مع البياض ومما يؤيد كلام هذا المحقق ما ذكره الشيخ الرئيس في كتاب المباحثات كلاما بهذه العبارة الوجود لا يجوز ان يكون معلول المهية لان الوجود ليس له حال غير ان يكون موجودا او علة الموجود موجود وعلة المعدوم معدوم وعلة الشئ من حيث هو شئ ومهية شئ ومهية فليس اذا كان الشئ قد يكون من حيث هو مهية علة لبعض الاشياء يجب ان يكون علة لكل شئ وكل مهية لها لازم هو الوجود لا يجوز ان يكون لازمها معلولا لها وقد بين هذا في الشفاء وفي الاشارات وبالجملة لا يجوز ان يكون سبب الشئ من حيث هو حاصل الوجود الا شيئا حاصل الوجود ولو كانت مهية سببا للوجود لانها مهية لكان يجوز ان يكون يلزمها مع العدم لان ما يلزم المهية من حيث هى يلزمها كيف فرضت ولا تتوقف الى حال وجودها ومحال ان يكون مهية علة لوجودها ولم يوجد لها وجود فيكون علة الموجود لم يحصل لها الوجود واذا لم يحصل للعلة وجود لم يحصل للمعلول وجود بل يكون للعلة مهية فيتبعها المعلول مثل ان المثلث يتبعها كون الزوايا مساوية لقائمتين كيف لا يوجد كون الزوايا كقائمتين حاصلا موجودا الا وعرض للمثلث وجود فان لم يعرض للمثلث وجود لم يعرض لكون الزوايا كقائمتين وجود وليس يجوز ان يعلل الوجود بمهية ليس يعتبر بها الوجود كما يجوز ان يكون الزوايا كقائمتين مهية لا يعتبر معها الوجود فان تلك المهية في حال وجود المثلث يكون موجودة وفى حال

يظهر ما في تأمل وكذا البطلان اللازم فالذات الواجبة بما هى ذات واجبة لا تعرض لها الوجوب بالقياس الى ما لا يحتاج اليه سواء كان واجبا او ممكنا كما لا تعرض لها الوجوب بالغير لا يلزم من ظاهر مفهوم الواجبية عن ان يكون للواجب امكان بالقياس الى الغير والغير امكان بالقياس اليه الا اذا لو خلت بينهما علاقة العلية والمعلولية او ارتباط الايجاب والوجوب وشئ من ذلك لا يتحقق بين الواجبين كما علمت فلو فرض وجود واجبين لا يكون بينهما معية ذاتية ولا علاقة لزومية بل مجرد مصاحبة اتفاقية ثبتت لكل منهما امكان بالقياس الى الاخر والمضافان اللذان وجوب كل منهما مع الاخر لكن في تحققهما موضوعا بل منتقران الى ثالث جامع منهما موقع للاضافة كما فصل في كتاب البرهان حيث تبين ان تعقله تحديد كل منهما وانه يجب ان لا يؤخذ فيه المضاف الاول انما يؤخذ في التحديد السبب الموقع للاضافة بينهما

فصل

في ان واجب الوجود انيته مهيته بمعنى انه لا مهية له سوى الوجود الى صرف المجرد عن مقارنة المهية بخلاف الممكن كالانسان مثلا فان له مهية هو الحيوان الناطق ووجود وهو كونه في الاعيان وفيه وجوه الاول لو لم يكن وجود الواجب عين ذاته يلزم كونه مع بساطته كما سنبين قابلا وفاعلا بيان اللزوم ان وجوده لكونه عرضا للمهية يكون معلولا لان كل عرضى معلول اما المعروضة واما لغيره ولو كان معلولا لغيره يلزم امكانه اذ المعلولية للغير تنافى الواجبية هذا خلف فاذن المهية يكون قابلا للوجود من حيث المعروضة فاعلا له من حيث الاقتضاء وفى بطلان التالى كلام سيرد عليك ثانيا اى لو كان وجوده زائدا عليه يلزم تقدم الشئ لوجوده على وجوده والبطلان ضرورى بين ودون الاستعانة بما ذكره صاحب المباحث من انه يفضى الى وجود الشئ مرتين والى التسلسل في الوجودات لان الوجود المتقدم ان كان عين المهية فذاك وان كان غيرها عاد الكلام فيه ويتسلسل وجه اللزوم ان الوجود حينئذ يحتاج الى المهية احتياج العارض الى المعروض فيكون ممكنا ضرورة احتياجه الى الغير فيفتقر الى علة هى المهية لا غير لامتناع افتقار الواجب في وجوده الى الغير وكل علة فهى متقدمة على معلولها بالضرورة فيكون المهية متقدمة على وجودها بوجودها الثالث لو كان زائدا يلزم امكان زوال وجود الواجب وهو ضرورى الاستحالة بيان الملازمة ان الوجود اذا كان محتاجا الى غيره كان ممكنا وكان جائز الزوال نظرا الى ذاته والا لكان واجبا لذاته مستقلا وحقيقة غير متعلق بالمهية هذا خلف وههنا بحث وهو ان امكان الشئ لذاته لا ينافى وجوبه للغير نظرا الى ذات ذلك الغير فان اريد امكان الزوال من الوجود امكان زواله نظرا الى ذات ذلك الوجود العارض المفروض زيادته على ذات الواجب فهو مسلم لكن لا يستلزم امكان زواله نظرا الى ذات المعروض

الوجود لقررت المهية لكن في مرتبة الوجود لا في مرتبة متاخرة ولا متقدمة فـ
لا استقلال لها في الكون والحصول في الواقع ومنها ان لوازم المهية امور غير
غير متاصلة وقد حققنا ان الوجود امر حقيقي فكيف يكون من لوازم المهية والتقدم
والتاخر من المهية ولازمها وان كانا متحققين من دون مدخلية الوجود في شيء منهما
لكن مع انسحاب حكم الوجود عليهما لا بد لعدم انفكاكهما عن الوجود اللائق بهما
فالمهية في مرتبة اقتضائها للازمها مخلوطة بالوجود وان لم يكن اقتضاؤها بحسب
الوجود فكيف يكون الوجود لازما لها مع كونه في مرتبتها غير متاخر عنها **توضيح**
فتنبه الشيء اما مهية او وجود والمراد بالمهية غير الوجود ولا معنى له يكون امرا
يعرضه الكلية والابهام فنقول كلما هو غير الوجود وان امكن ان يكون سببا لصفة
ويكون صفته سببا لصفة اخرى لكن لا يمكن ان يكون سببا لوجوده فان السبب
متقدم بالوجود ولا شيء بمتقدم بالوجود على الوجود وهذا ما نبه عليه ان الواجب
الوجود ليس غير الوجود فان الذي هو غير الوجود لا يكون سببا لوجوده فلا يكون
سببا لوجوده فلا يكون موجودا بذاته فلا يكون واجب الوجود بذاته بل واجب
الوجود هو الوجود الذي هو موجود بذاته **وهم وايضاح** ولكن لم نقول لما
ذكره غير الوجود فهو بعينه آت في الوجود فان الوجود لو كان سببا لوجوده
بكونه والسبب متقدم بالوجود كان الوجود متقدما بالوجود على وجوده وانه
محال لكنا نجيبك بانا لا نسلم انه محال فان تقدم الوجود على موجوديته انما هو بنفسه
وهو الوجود وغير الوجود يتقدم لا بنفسه بل بوجوده ولا شبهة في عدم استحالته
ذلك ولزيادة الايضاح نقول كلما هو غير الوجود فهو معلول لان الانسان
مثلا اما ان يكون موجودا لانه انسان او لانه موجود بسبب شيء آخر خارج لا
سبيل الى الاول لان الانسان انما يكون انسانا اذا كان موجودا فلو كان كونه
موجودا لانه انسان لكان كونه موجودا لكونه موجودا فيكون الانسان موجودا
قبل كونه موجودا وهو محال فتعين ان لا يكون الانسان موجودا الا بعلة بل بعكس
بعكس النقيض الى ان كل ما لا يكون معلولا لا يكون غير الوجود بل هو نفس الوجود
فلو قيل الوجود ايضا كذلك لا يجوز ان يكون موجودا الا انه وجود لانه انما يكون
وجودا لو كان موجودا فيكون موجودا الا انه موجود فيعود المحال فالجواب ان الوجود
انما يكون موجودا لا بوجود آخر بل بنفسه فلا معنى لقولنا الوجود موجود لانه
موجود لا ان الوجود موجود بنفسه فلا يلزم ان يكون الوجود موجودا
قبل كونه موجودا بل اللازم ان الوجود متقدم بنفسه على نفس كونه

مصححا

محال

فيكون بعد وجوده وما لم يوضع للمثلث وجود لم يكن لتلك المهية وجود فلتلك الكون
يتعال بهذه الاول عرض لها وجود حتى لزم عنها الوجود ولا يحوز ان يقال انها
من حيث هي مهية يلزمها هذه الوجود ومن حيث يفرض لها وجود يلزمها وجود
مهية الوجود فان مهية الوجود لا تخلو عن ان يكون موجودة وليس كمهية كون
الزوايا ركنا تستحق من حيث لا تحل لها ذاتا وجود ما دامت مهية بل هذه المهية
توجد بعد وجود المثلث وان عدم المثلث عدمت هذه المهية فاذا اتصاف المهية
بمهية واجب الوجود عدم الوجود فيكون حينئذ لست المهية سببا للوجود بل كونها
موجودة سببا للوجود فيحتاج اذن ان يكون موجودة حتى يلزمها وجود والوجود ولا
لم يلزمها الا عدم الوجود فيكون قبل اللازم الموجود موجودة فيكون قد عرض لها
الوجود قبل ان لزم عنها الوجود وهذا محال فاحتفظ بهذا الكلام فانه لم يوجد
نظيره في هذا المقام **نقل واشارة** قد دريت ان نسبة الوجود الى المهية ليست كنسبة
العرض الى الموضوع بان يكون للمهية كون وللوجود كون اخر يحل المهية الوجود بنفس
كون المهية وحصولها وبه تحصل فهي في حد نفسها في غاية الكمون والبطون والخفاء
وانما تكونت وتنورت وظهرت بالوجود فالنسبة بينهما اتحادية لا التعلقية والاتحاد
لا يتصور بين شيئين متحصلين بل انما يتحقق بين متحصل ولا متحصل كما بين الجنس
والفصل بما هما جنس وفصل لا بما هما مادة وصورة عقليتان فانضياع المهية بالوجود
انما هو بحسب العقل حيث يحلل الموجود الى مهية ووجود حاصل لها
يصفها به كما مر فالمبهم بما هو مبهم لا يكون علة للتحصل وخصوصا للتحصل الذي
تحصل ذلك المبهم به ولا تحصل له الا به بل ذلك التحصل نفس تحصله كما ان المضاف
بالحقيقة نفس اضافة الموضوع له واما تقدم الذاتيات بحسب المهية على ما
تاتلف منها وتقدم المهية على لازمها فهذا النحو من التقدم سوى ما بالعلية
والكلام في التقدم الذي يكون بحسب العلية والتاثير فان قيل فلتكن تقدم المهية
بالعكس الى وجوده فهذا التقليل نقول هذا فاسد من وجوه منها انا قد بينا
ان العلاقة بينها اتحادية من دون تقدم احدهما على الاخرى الرابع فان الموجود
في الحقيقة هو الوجود والمهية منتزعة عنه ومتحدة معه ومن قال من المحققين بتقدم
الوجود بحسب العين على المهية معناه ان الوجود هو الاصل في الصدور عن الجاعل
والتقرر في الاعيان لكونه نفس التقرر في الاعيان والمهية مفهومة منه متحدة معه
فيكون فرعا له بهذا الاعتبار لا بمعنى المعلولية والتاثير اذ المهيات غير مجعولة
ولا متاثرة لا بالجعل البسيط ولا بالجعل المؤلف كما ستطلع عليه بالجملة
فلم يصدر الوجود الامكاني عن الجاعل لم يكن هناك مهية واذا صدر

موجودا ولا محذور فيه فقد ظهر ان ما هو عين الوجود انما يكون موجودا بما كونه وجود
والوجود موجود بنفسه كما ان الزمان متقدم ومتاخر بحسب الزمان والاكان لك
بنفسه وكما ان الاجسام تختلف بالمادة والمادة كذلك بنفسها وكما ان الاشياء تظهر
بين يدي الحس بالنور والنور بنفسه لا بنور اخر هذا ما قرره بعض العلماء وفيه تأمل
الرابع ما افاده صاحب الملوحات وهو ان الذي فصله الذهن وجوده عن
مهيته ان امتنع وجوده بعينه لا يصير شئ منها موجودا واذا صار شئ منها موجودا
فالكلي لجزئيات اخرى معقولة غير ممتنعة لمهيتها بل ممكنة الى غير النهاية وقد علمت ان
ما وقع من جزئيات كلي فبقي الامكان بعد واذا كان هذا الواقع واجب الوجود وله
مهية وراء الوجود فهي اذا اخذت كلية امكن وجود جزئي اخر لها لذاتها اذ لو امتنع
الوجود للمهية لكان المفروض واجب الوجود ممتنع الوجود باعتبار مهيته هذا محال
غايته في الباب ان تمتنع بسبب غير نفس المهية فيكون ممكنا في نفسه فلا يكون واجبا
لان جزئيات المهية وراء ما وقع ممكنات كما سبق فليست واجبة فاذا كان كلي جز
مهيتها ممكنا فصار الواجب ايضا باعتبار مهيته ممكنا وهذا محال فاذن لم يكن
في الوجود واجبا فليس له مهية وراء الوجود بحيث يفصله الذهن الى امرين
فهو الوجود الصرف البحت الذي لا يشوبه شئ من خصوص وعموم هذا كلامه
واري انه برهان متين وتحقيق حسن والايراد عليه بانه لم لا يجوز ان يفصل العقل
موجودا الى وجود ومعروض له ويكون ذلك جزئيا شخصيا لا كليا وتخصيص الاطلاق
المهية بالكلية لا يسمع اذ المقصود ان الوجود غير زائد بل هو نفس حقيقة الواجب
مندفع بان كلامه مبني على ان تشخص الشئ الحقيقي بنحو وجوده كما هو رأي المحقق
المصرح به في كلام ابي نصر الفارابي فكل ما يفصله الذهن الى معروض وعارض هو
الوجود كان في رتبة ذاته مع قطع النظر عن وجوده كليا لا محالة وكل ما له مهية
كلية فنفس تصورها لا يابي ان يكون له جزئيات غير ما وقع الا لمانع خارج عن نفس
مهيته فحاصل برهانه انه لما كان الوجوب والامكان والامتناع من لوازم المهيات
والذوات اذ المنظور اليه في تقسيم الشئ الى الامور الثلثة حاله في نفسه الى الوجود
ولو كان المفروض واجبا مع غير نفس الوجود يكون معنى كليا له جزئيات بحسب العقل
فتلك الجزئيات اما ان يكون جميعها ممتنعة لذاتها او واجبة لذاتها او
ممكنة لذاتها والشقوق الثلثة بأسرها باطلة اذ الاول ينافي الوجوب والوجود

والثاني

والثاني ينافي العدم فيما لم يقع والثالث ينافي الوجوب فيما فرض واقعا وبطلان
شقوق التالي بأسرها مستلزم لبطلان المقدم وهو كون الواجب معنى غير الوجود
فاذن ان كان في الوجود واجب لذاته فليس الا الوجود الصرف المتأكد
المتحصل بنفسه لا لحقه عموم ولا خصوص وما اشنع ما اورده عليه بعض الاعلام
من ان دعوى عدم امتناع الجزئيات الغير المتناهية ممنوع ولم لا يجوز ان يكون لمهية
كلية افراد معدودة متناهية لا يمكن التعدي عنها في الواقع وان جاز في الوهم
الزيادة عليها ولو سلم عدم التناهي فهو بمعنى لا تقفي وبطلان اللازم حينئذ ممنوع
ولو سلم انه غير متناه بالمعنى الاخر فغايته الزم ان يكون الواجبات غير متناهية فلقائل
ان يمنع بطلان هذا قائلا ان دلائل بطلان التسلسل لو تمت لدلت على امتناع
ترتب امور غير متناهية موجودة معا ولزوم ترتب الواجبات غير بين ولا مبين
لانا نقول اما بطلان ما ذكره اولا فلان كل مهية بالنظر الى ذاتها لا تقتضي شيئا
من التناهي واللاتناهي لا مرتبة معينة من المراتب اصلا فاذا قطع النظر عن الامور
الخارجة عن نفس المهية لا يابي عند العقل ان يكون لها افراد غير متناهية واما ما ذكره
ثانيا وثالثا فلان الكلام ههنا ليس في بطلان التسلسل في الواجبات عددا كان او لا متعقبا
مترتبا او متكافيا حتى قيل ان بطلانه بعد مغلوبيته بل الكلام في انه اذا كان الواجب
مهية كلية يمكن ان يعرض لها جزئيات سوى ما هو الواقع اذ المهية لم تكن من حيث هي الا
هي كان الوقوع واللاوقوع كلاهما خارجين عن نفسها فلا يابي بالنظر الى نفسها ان
يكون لها افراد غير واقعة ولما كان كل من الوجوب والامكان والامتناع من لوازم
المعنى مع قطع النظر عن الخارجيات بمعنى انه لا يعني من المعاني في ذاته خارجا عن احد
المعاني فاذا وجب لذاته فرد من مهية كلية كانت جميع افرادها واجبة لذاتها وكذا
اذا امتنعت او امكنت لو امكن فنقول تلك الافراد المفروضة الغير الواقعة لم يكن
واجبة لذاتها والا لما عدمت ولا ممتنعة والا لكان هذا الواقع ايضا ممتنعا فلم يختلف
لانا نتكلم بعد ان نجزم بوجود الواجب لذاته ولا ممكنة والا لكان الواجب لذاته ممكنا
لذاته هذا خلف ايضا فثبت انه لو كان الواجب تعالى ذا مهية غير الانية لزم كونه
بريئا عن المواد الثلث وهو محال شكر لي انا الله ولعلك تقول انهم صرحوا بان نفس
العقول من لوازم مهياتها بمعنى ان مهية كل واحد من الجواهر المفارقة تقتضي انحصار
نوعه في شخصه فلتكن الواجب ذا مهية تقتضي لذاتها الانحصار في فرد واحد فكيف
حكمت بان المهية لا تقتضي شيئا من مراتب التعين فاعلم ان كون تشخص كل جوهر
عقلي من لوازم ذاته ليس معناه ان المهية المطلقة تقتضي التعين فقد اشرنا
الى ان التعين بمعنى ما به التعين في الاشياء نفس وجودها الخاص الوجود
مما لا تقتضيه المهية كما عرفت بل اللزوم قد يراد منه عدم الانفكاك بين شيئين

سواء كان مع الانضمام او لا وهو المراد من قولهم بعض كل عقل لازم لمهية المعقول
بمعنى المتعقلية فهو امر اعتباري عقلي لا باس بكونه من لوازم المهية باي معنى كان لانه ليس
اما مخصوصا سحان بالنوع الواحد الى شيء وهو قريب المأخذ مما ذكره صاحب الاشراق
ويناسب مذهب المثبتين وهو ان الوجود لو كان زائدا على مهية الواجب لزم وقوعه
تحت مقولة الجوهر فيحتاج الى فصل مقوم فيتركب ذاته وهو محال وايضا كلما صح على الفرد
صح على الطبيعة من حيث هي وكلما امتنع على الطبيعة امتنع على افرادها فلا لزم
الامكان على بعض الجواهر ضرورة امكان عدم حدوث العنصريات وزوال الهيئة
وقوع الامكان على مقولتها لذاتها فلو دخل واجب الوجود تحت مقولة الجوهر لزم
فيه جهة امكانية باعتبار الجنس فلا يكون واجب الوجود بالذات هذا خلف فكل ماله
مهية زائدة على الوجود فهو اما جوهر او عرض والواجب ليس جوهرا كما عرفت ولا عرضا
لعدم قيامه بغيره فلا يكون له تعالى مهية سوى الوجود **تشكيك وازاحة** قد اورد على
كون واجب الوجود محض حقيقة الوجود بلا مقارنة مهية وجوه من الايراد منها لو
كان وجود الواجب مجردا عن المهية فحصول هذا الوصف له ان كان لذاته لزم ان يكون
كل وجود كذلك لامتناع تخلف مقتضى الذات فيلزم تعدد الواجب وهو محال كما سيجيء
وان كان لغيره لزم احتياج الواجب في وجوبه الى غيره ضرورة توقف وجوبه على
التجرد المتوقف على ذلك الغير لا يقال يكفي في التجرد عدم ما يقتضي المقارنة لانا نقول
فاذن يحتاج الى عدم ذلك المقتضي واجيب بان حصول هذا الوصف له لذاته الذي
هو الوجود الخاص المخالف بالحقيقة لساير الوجودات عند المشائين وبالتمامية
والنقص والغنى والفقر عند حكماء الفرس والخسروانيين وهذا التفاوت
غير مانع في حقيقة الوجود ما لم يشبه ضعف وقصور لاحقة من المنازل التي
عن الوجود التي يعبر عنها بالمهيات والقصور والضعف من مراتب الامكانات و
التنزلات كما ان الظل من مراتب تنزلات النور اذ المعنى من الظل ليس امرا وجوديا
بل هو من مراتب قصورات النور والقصور عدمي وكذلك تنزلات مراتب
الوجود الذي هو حقيقة النور عند هؤلاء العظماء من الحكماء الفهلويين
وقصوراتها انما نشأت من خصوصيات هوياتها التي لا تزيد على حقيقتها المتفقة
في اصل الوجود والنورية ومنها ان الواجب مبدأ الممكنات فلو كان وجودا
مجردا فكونه مبدأ للممكنات ان كان لذاته فيلزم ان يكون كل وجود كذلك وهو
محال لاستلزامه كون وجود كل ممكن علة لنفسه ولعلله والا فان كان هو الوجود مع
قيد التجرد لزم تركب المبدأ الاول بل عدمه ضرورة ان احد جزئيه وهو التجرد عدمي
وان كان بشرط التجرد لزم جواز كون كل وجود مبدأ لكل وجود الا ان الحكم تخلف
لفقدان شرط المبدئية وهو التجرد والجواب كما مر ان ذلك لانه الذي هو وجود خاص
مخالف لساير الوجودات بذاته وحقيقته كما هو عند الجمهور من المشائين او بالكمال والغناء

هو عندنا كما قد مر ومنها ان حقيقة الله لا يساوي حقيقة شيء من الاشياء لان حقيقة
ما سواه مقتضية للامكان وحقيقته تعالى منافية للامكان واختلاف اللوازم يستلزم
اختلاف الملزومات على ان وجود الواجب يساوي وجود الممكن في كونه وجودا
ثم ليس مع ذلك الوجود شيء اخر غير ذاته بل ذاته مجرد الوجود فيكون جميع وجودات
الممكنات مساوية في تمام الحقيقة لذاته واجيب بان وجود الممكنات ليس نفس مهيتها
ولا جزءا منها بل عارض لها وهذا الجواب ضعيف لان عروض الوجودات للممكنات لا ينافي
مشاركة الواجب اياها في معنى الوجود وايضا كما خالف حقيقة الله تعالى مهيات الممكنات
في اللوازم كذلك تخالف وجوداتها في اللوازم لان وجوده يقتضي التجرد والوجوب
ووجودات الممكنات تقتضي الامكان والقيام بالغير فان صح الاستدلال باختلاف اللوازم
على اختلاف الملزومات وجب ان يكون حقيقة الله تعالى مخالفة لوجودات الممكنات في
المهية وهو خلاف ما ذهبوا اليه فالحق في الجواب على طريقة المثبتين ان يقال ان وجود
الواجب لا يساوي وجودات الممكنات في حقيقة الوجود بل شاركها في مفهوم الموجود
العامة التي هي من المعقولات الذهنية وهذا المفهوم وان كان معنى واحدا لكنه
لازم خارجي واتحاد اللازم لا ينافي اختلاف الملزومات بحسب الحقيقة ومنها ان
الواجب ان كان نفس الكون في الاعيان اعني الوجود المطلق لزم تعدد الواجب
ضرورة ان وجود الجوهر غير وجود العرض وان كان هو الكون مع قيد التجرد لزم
تركب الواجب من الوجود والتجرد مع انه عدمي لا يصلح جزءا للواجب وان كان بشرط التجرد
لزم ان لا يكون الواجب واجبا لذاته وان كان غير الكون في الاعيان فان كان بدون
الكون فمحال ضرورة انه لا يعقل الوجود بدون الكون وان كان مع الكون فاما ان
يكون الكون داخلا فيه وهو محال ضرورة امتناع تركب الواجب او خارجا عنه وهو
المطلوب لان معناه زيادة الوجود على ماهية حقيقة الواجب وتوجيه ابطاله انا لا نسلم
ان معنى الوجود هو الكون والتحقق فالوجود الخاص اما ان يشتمل على معنى الكون والثبوت
او لا فان لم يشتمل فليس بموجود فضلا عن ان يكون وجودا اذ لا معنى للوجود الخاص الا كونه وتحققه وان
اشتمل على معنى الكون كان الوجود المطلق ذاتيا له فهو اما ان يكون جزء الواجب او نفسه
وايا ما كان يلزم ان يكون له مهية كلية وانه محال والجواب ان على الاول نقول ان معنى
نفس الوجود الخاص المخالف لساير الوجودات لانه متقدم قاهر بالذات عليها غني
بالذات عنها مؤثر بالذات فيها ولا نزاع في زيادة الكون المطلق الذي هو امر
عقلي كالشيئية ونظائرها عليه كما في ساير الموجودات والواجب بمعنى ما به الوجود ليست امرا
وراء نفس ذاته كما صرح به الشيخ في كتاب المباحثات من ان مهيته التي هو موجود بها لا توجد

ملحقة اي من خارج وليس كالاشياء التي هي موجوده بان لها وجودا خارجا عنها بل هي نفس الوجود بلا وجود ملبوس وهو نفس الواجبية وهي معنى بسيط وان كان المعبر عنه بلفظ مركب او لم يكن له وجود مركب فكون ذلك لانها حتى يجب له او يوجد الوجود بالمعنى العام فمكون لانها لا يرفع دائما وهو له من وجوده الحق لكونه موجودا او جعل انه موجود في اصله ومهيته فقيل سوال التضعيف بل هو ذو وجود ام فصحيح بان له وجودا اي بالمعنى العام على انه لازم او نوقش وقيل ليس هو موجود على ان وجوده صفة ليس هي فيه واختار في التعليقات الشق الثاني حيث قال اذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز معناه انه يجب وجود وتحقيقه بانه يجب وجوده وهو بسيط والى صل له حقيقة الواجب عند الحكماء وجود خاص معروض للوجود المشترك المقابل للعدم على ما لخصه بعض من حاول تخليص كلامهم بان الحصة الكون في الاعيان زايدة على الوجود المجرد المبدء للممكنات الذي هو نفس ماهية الواجب وليس فيه اعتراف بكون وجود الواجب زايدا على حقيقته وبانه يستلزم كون الواجب موجودا بوجودين مع انه لا اولوية لاحدهما بالعارضية والاخر بالمعروضية اذ لا نزاع لاحد في زيادة مفهوم الكون العام وحصته التي هي نفس ذلك المفهوم مع خصوصية ما لا ما صدق هو عليه من الوجودات المتباينة انما النزاع في الوجود الحقيقي الذي هو عين حقيقة الواجب ام زايد عليه فان وقع في كلامهم ان الوجود المشترك على الواجب زايد المراد كان بمعناه ان مصداق حمله ومطابق صدقه في الواجب ذاته بذاته وفي الممكنات ليس كذلك واما عن الوجه الاخر فان الوجود ليس بكلي وان كان مطلقا فما كان قابلا في هذا المقام فانك لو عرفت هذا الحد في الوجود صرت من الراسخين في العلم ومنها ان الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة وغير المعلوم غير المعلوم ضرورة واجيب عنه في المشهور ان المعلوم هو الوجود المطلق المغاير للخاص الذي هو نفس حقيقة الواجب

لمعة اشراقية

اما ان حقيقة الواجب غير معلومة لاحد بالعلم الحصولي الصوري فهذا مما لا خلاف فيه لاحد من الحكماء والعرفاء وقد اقيم عليه البرهان كيف وحقيقته ليس الا نحو وجوده العيني الخاص وليس الوجود الخاص شيء متعدد والخلاف فيه بان الذهن لا يابي تعدد انحاء الوجود لها والعلم بالشيء ليس الا نحو من انحاء وجود ذلك الشيء للذات المجرده واما ان حقيقته غير معلومة لاحد علما اكتناهيا واحاطيا عقليا او حسيا فهذا ايضا حق لا تعتريه شبهة اذ ليس للقوى العقلية والحسية التسلط عليه بالاحاطة والاكتناه فان القاهرية والتسلط للعلة بالنسبة الى المعلول والمعلول انما هو شان من شئون علته وله حصول تام عنده وليس لها حصول تام عنده واما ان ذاته لا يكون مشهودا لاحد من الممكنات اصلا فليس كذلك بل لكل منها

٩ فواجب الوجود الذي خصوصيتها عين الوجود

[illegible]

ان يلاحظ ذاته المقدسة عن الحصر والتقييد بالامكنة والجهات وكلا حيازة على قدر ما يمكن للمفاض عليه ان يلاحظ المفيض وكل منهما ينال من تجلي ذاته لقدر وعائه الوجودي ويحرم عنه لقدر ضعفه وقصوره عن الاحاطة به لبعده عن منبع الوجود ومن قبل ضعف وجوده او مقارنته للاعدام والقوى والمواد لا لمنع وبخل من قبله تعالى فانه لعظمته وسعة رحمته وشدة نوره النافذ وعدم تناهيه اقرب الى كل احد من كل احد عنده كما اشار اليه في كتابه المجيد بقوله ونحن اقرب اليه من حبل الوريد وقوله واذا سالك عبادي عني فاني قريب فهو سبحانه في العلو الاعلى من جهة كماله الاقصى والدنو الادنى من جهة سعة رحمته فهو العالي في دنوه والداني في علوه واليه اشير في الرواية عن النبي الامي لو دليتم بحبل الى الارض السفلى لهبط على الله قال يعقوب بن اسحق الكندي اذا كانت العلة الاولى متصلة بنا لفيضه علينا وكنا غير متصلين به الا من جهته فقد يمكن فينا ملاحظته على قدر ما يمكن المفاض عليه ان يلاحظ المفيض فيجب ان لا ننسب قدر احاطته بنا الى قدر ملاحظتنا له لانها اغزر واوفر واشد استغراقا وقال المحقق الشهرزوري في الشجرة الالهية الواجب لذاته اجل الاشياء واكملها لان كل جمال وكمال رشح وفيض وظل من جماله وكماله فله الجلال الارفع والنور الاقهر فهو محتجب بكمال نوريته وشدة ظهوره والحكماء المتالهون العارفون به يشاهدونه لا بالكنه لان شدة ظهوره وقوة لمعانه وضعف ذواتنا المجردة النورية يمنعنا عن مشاهدته بالكنه كما يمنع شدة ظهور الشمس وقوة نورها ابصارنا عن اكتناهها لان شدة نورها حجابها فنحن نعرف الحق الاول ونشاهده لكن لا نحيط به علما كما ورد في الوحي الالهي ولا يحيطون به علما وعنت الوجوه للحي القيوم واعلم ان معنى كون شدة النورية العقلية او الحسية حجابا للعقل او الحس عن الادراك يرجع الى قصوره منهما وفتوره عن نيل مطلوبه والاكتناه به فان الحق على ما هو حقيقة الواجب صرف الوجود ومحض النورية بلا مصحوبية شيء من الاعدام والظلمات والنقايص والافات فان قيل اذا جوزت كون ذاته معلوما بالحضور الاشراقي للنفوس المتالهة ولا شك ان المشهود بالشهود الوجودي ليس الا نفس حقيقته البسيطة لا وجها من وجوهه فكيف لا يكون معلوما بالكنه والمشهود ليس الا نفس حقيقته الصرفة لا غير قلنا لا يمكن للمعلولات مشاهدة ذاته الا من وراء حجاب او حجب حتى المعلول الاول فهو ايضا لا يشاهد ذاته الا بواسطة عين وجوده ومشاهدة نفسه فيكون شهود الحق له من جهة شهود ذاته وبحسب وعائه الوجودي لا بحسب ما هو المشهود وهذا لا ينافي الفناء الذي ادعوه فانه انما يحصل بترك الالتفات الى الذات والاقبال بكليته الذات الى الحق فلا يزال العالم في حجاب بعلته والعلة عن ادراك الحق لا يرتفع ذلك الحجاب عنه لم يصر بالفناء عن الشهود ولم يبق له حكم وان امكن لن يرتفع عنه عن الشهود ولكن يكون حكمه باقيا كما قال الحلاج بيني وبينك اني ينازعني فارفع بلطفك اني من البين

وضيقه

عنه

حكمة عرشية

اعلم يا اخا الحقيقة ايدك الله بروح منه ان العلم كالجهل قد يكون بسيطا وهو عبارة
عن ادراك شيء مع الذهول عن ذلك الادراك وعن التصديق بان المدرك ماذا وقد
يكون مركبا وهو عبارة عن ادراك شيء مع الشعور بهذا الادراك وبان المدرك هو
ذلك الشيء اذا تمهد هذا فنقول المراد ادراك الحق تعالى على الوجه البسيط حاصل
لكل احد في اصل فطرته لان المدرك بالذات من كل شيء عند الحكماء بعد تحقيق
معنى الادراك وتخليصه عن الزوايد على ما استفاده من تحقيقات المحصلين من المشايين
كما سيجيء سمعك ليس الا نحو وجود ذلك الشيء سواء كان الادراك حسيا او
خياليا او عقليا وسواء كان حضوريا او حصوليا وقد تحقق عند محققي
من العرفاء والمتألهين من الحكماء ان وجود كل شيء ليس الا حقيقة هويته المرتبطة
بالوجود الحق القيوم ومصداق الحكم بالموجودية على الاشياء ومطابق القول
فيها هو نحو هوياتها العينية متعلقة مرتبطة بالوجود الالهي وسيقيم البرهان
على ان الهويات الوجودية من مراتب تجليات ذاته ولمعات جماله وجلاله فاذن
ادراك كل شيء ليس الا ملاحظة ذلك الشيء على الوجه الذي يرتبط بالواجب من
ذلك الوجه الذي هو وجوده وموجوديته وهذا لا يمكن الا بادراك الحق الاول
لان صريح ذاته بذاته منتهى سلسلة الممكنات وغاية جميع التعلقات لا جرم اقوى جميع
جهاته كيف وجميع جهاته وحيثياته يرجع الى نفس ذاته كما سنبين في مقامه اللائق
فكل من ادرك شيئا من الاشياء باي ادراك كان فقد ادرك الباري وان غفل عن هذا
الادراك الا الخواص من اولياء الله تعالى كما نقل عن امير المؤمنين علي ابن ابي طالب عليه السلام
انه قال ما رايت شيئا الا ورايت الله قبله وروي معه وفيه والكل صحيح فظهر وتبين
ان هذا الادراك البسيط للحق تعالى حاصل لكل احد من عباده ولا يلزم من ذلك
ادراكه تعالى بكنه ذاته لسبق لامتناع ذلك بالبرهان كما مر واما الادراك المركب فسواء
كان على وجه الكشف والشهود كما يختص بخلص الاولياء والعرفاء او العلم
الاستدلالي كما يحصل للعلماء المتفكرين في صفاته واثاره فهو ليس مما هو حاصل
للجميع وهو مناط التكليف والرسالة وفيه يتطرق الخطاء والصواب واليه يرجع حكم
الكفر والايمان والتفاضل بين العرفاء والمراتب بين الناس بخلاف النحو الاول
لا يتطرق اليه الخطاء والصواب والجهالة اصلا كما في الفارسي دانش حق ذوات را
فطري است دانش دانش است كان فكري است فاذن قد ثبت ان مدركات
الجنس كمدركات سائر القوى الادراكية مظاهر الهوية الالهية التي هي المحبوب الاول
والمقصود الكامل للانسان فبعينه يشاهده وبنظر الله وباذنه يسمع كلامه وبانفه
يشم رايحة طيبه وبجميع ظاهره وبدنه يلمس لا على وجه تقوله المجسمة تعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا فيدرك المحبوب الحقيقي بجميع القوى والجوارح مع تقدسه في ذاته عن الامكنة
والجهات وتجرد حقيقته عن المواد والجسمانيات وما ذكرناه الحق عليه اهل الكشف
والشهود الذين هم خلاصة عباد الله المعبود بل جميع الموجودات عندهم بالموت

الذي ذكرناه عقلا وعارفون بربهم مسبحون له شاهدون لجلاله سامعون لكلامه
واليه الاشارة بقوله تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم والتسبيح
والتقديس لا يتصوران بدون المعرفة وقوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له
كن فيكون دليل واضح على كون كل من الموجودات عاقلا يعقل ربه ويعرف مبدعه ويسمع
كلامه اذ امتثال الامر يترتب على السماع والفهم بالمراد على قدر ذوق السامع واستعداده
المدرك وبحث ما يليق بجنابه المقدس عن الاشباه والامثال وهو تعالى للمواد والكائنات

وهم وازاحة

انتباطها او كما قال الى ما لا نعاين تعين لما ذكرناه ومنور لما قلناه
او لعلك تقول ان الوجود طبيعة نوعية لما بينتم من كونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل
والطبيعة لا تختلف لوازمها بل يجب لكل فرد ما يجب للاخر لامتناع تخلف المقتضي عن المقتضي
فالوجود ان اقتضى العروض او اللاعروض لم يختلف ذلك في الواجب والممكن وان لم
يقتض شيئا منهما احتاج الوجوب في وجوبه الى منفصل والكل في الظهور ينتج كونه
طبيعة نوعية متواطئة ومجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك لجواز ان يصدق مفهوم واحد
على اشياء مختلفة الحقايق فيجوز ان يكون الوجودات الخاصة حقايق مختلفة متحدة في الوجود
الواحد التجرد وكثرة المقارنة مع اشتراك الكل في صدق مفهوم الوجود المطلق عليها
سواء كانت مقولة عليها بالتواطؤ كالماهية للمهيات المحصلة للتشخصات او بالتشكيك
كالنور الصادق على نور الشمس وغيره مع ان نورها يقتضي ابصار الاعشى بخلاف
ساير الانوار فلا يلزم من كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات كونه
طبيعة نوعية والوجودات الخاصة افرادا متوافقة الحقيقة في اللوازم لا يتخالف
فيها كيف وقد سبق ان الوجود مقول عليها بالتشكيك وانه في الواجب اقدم واولى

بحث وتحصيل

واشد منه في الممكن وهذا الجواب على هذا الوجه غير صحيح عندنا لما اشرنا
اليه ان افراد مفهوم الوجود ليست حقايق متخالفة بل الوجود حقيقة واحدة وليس
اشتراكها بين الموجودات كاشتراك الطبيعة الكلية في افرادها كاشتراك عرضية بين افرادها
الكلية والجزئية من عوارض المهيات الامكانية والوجود كما مر لا يكون كليا ولا جزئيا
وانما له التعين بنفس هويتها العينية ولا يحتاج الى تعين اخر كما لا يحتاج في موجوديته
الى وجود اخر لان وجوده ذاته وسيتضح في مبحث التشكيك ان التفاوت بين مراتب حقيقة
واحدة والتميز بين حصولاتها قد يكون بنفس تلك الحقيقة فحقيقة الوجود مما يلحقها
لذاتها التعينات والتشخصات والتقدم والتأخر والوجوب والامكان والجوهرية والعرضية
والتمام والنقص لا بامر زائد عليها عارض لها وتصوره يحتاج الى ذهن ثاقب
وطبع لطيف والعجب من الفاضل الرازي حيث ذهل عن هذا انه لا بد من احد
الامرين اما كون اشتراك الوجود لفظيا او كون الوجود متساويا في اللوازم

فكانه لم الفرق بين التساوي في المفهوم والتساوي في الحقيقة وتحقيق ذلك انه
صرح في بعض كتبه بان الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك مع اصراره
على شبهته التي زعم انها في المتانة بحيث لا يعتريها شك دون ما زعم ان الوجود
فيطلق على العرض او التحقيق متساوي الواجب والممكن وان لم يتقيض شيئا منهما كان
وجود الواجب عين الغير وحمله الارادة لم يفرق بين التساوي في المفهوم وفي الحقيقة
والذات وحمل الناس من تفهيم نسب الوجود اذا كان زائدا على المطلوب الا في
في اللاعروض والعروض على تقدير التواطؤ محال وعلى تقدير التشكيك تنافت
لاستلزامه العروض في الكل فنقول له كلاهما فاسد اما الاول فلان المتواطي
ربما لا يكون ذاتيا لما تحته من الوجودات المختلفة في العروض واللاعروض
مطلوبكم بادة الوجود الخاص وهو غير لازم لجواز ان يكون احد معروضات
مفهوم الوجود الانتزاعي وجودا قائما بذاته لكون حقيقته مخالفة لسائر المعروضات
من الوجودات الخاصة ذوي المهيات خصوصا على قاعدتنا من كونه اصل حقيقة
الوجودية وغيره من الوجودات تجليات وجهه وجماله واشعة نوره وكماله و
ظلال قهره وجلاله واما الثاني فلان في وجوب كون التشكيك خارجا عن حقائق افراده
ومراتب حصصه كلاما سيأتي ان شاء الله العزيز **فصل** في ان الواجب لذاته واجب

من جميع جهاته المقصود من هذا ان الواجب الوجود ليس فيه جهة امكانية فان كل
ما يمكن له بالامكان العام فهو واجب له ومن فروع هذه الخاصية انه ليس له حالة
منتظرة فان ذلك اصل تترتب عليه هذه الحكم وليس هذا عينه كما زعمه كثير من الناس
فان ذلك هو الذي يعد من خواص الواجب بالذات دون هذا الاتصاف
المفارقات النورية به اذ لو كان للمفارق حالة منتظرة كمالية يمكن حصولها له
لاستلزم تحقق الامكان الاستعدادي فيه والانفعال عن عالم الحركة والاوضاع
الجسمانية وذلك ينافي تجرده وتقدسه مع كونه مجردا نوريا هذا خلف فالاصل
المذكور حجتان احدهما ما تجشمنا باقامتها وهو ان الواجب تعالى لو كان له بالقياس
الى صفة كمالية جهة امكانية بحسب ذاته لزم التركيب في ذاته وهو مما تستحيل عليه
استحالة في الفصل التالي لهذا الفصل فيلزم ان لا يكون جهة اتصافه بالصفة
المفروضة الكمالية وجوبا وضرورة لا امكانا وجوازا وبيانها ان ذاته لو لم تكن
كافية فيما له من الصفات كان شيء من صفاته حاصلا له تعالى من غيره فيكون حينئذ
ذلك الغير وجوده علة لوجود تلك الصفة فيه تعالى وغيبته وعدمه علة لعدمها و
ذلك لان علة الشيء التي يستلزم كون وجود العلة علة لوجود المعلول وعدمها لعدمه
وشخصيتها شخصيته واذا كان كذلك لم تكن ذاته تعالى اذا اعتبرت من حيث هي بلا شرط
يجب لها الوجود لانها اما ان يجب مع وجود تلك الصفة او يجب مع عدمها فان كان

الوجوب مع وجود الصفة المذكورة لم يكن وجودها من غيره لحصولها بذات الواجب
من حيث هي بلا اعتبار حضور الغير ولو حصلت العلية وصفته لم يكن الوجوب
له تعالى ذاتيا اذ كيان الوجوب مع عدمها لم يكن عدمها من عدم العلة وغيبته ولو
جعلت الغير وحده مقيدة لم يكن ذاته اذ لذاته تعالى عن ذلك علوا كبيرا واذا لم يجب وجوده
بلا شرط لم يكن الواجب لذاته واجبا لذاته هذا خلف **بحث وتحصيل** وههنا
ايراد مشهور وهو انه غاية ما لزم من هذا الدليل ان يكون وجود الصفة او عدمها
من الغير لا ان يكون الواجب في ذاته او تعينه متعلقا بذلك الغير وذلك لانه لو اريد باعتبار
الذات بلا اعتبار ملاحظتها مع عدم ملاحظة الغير فالملازمة ممنوعة اذ لا يلزم من عدم ملاحظة الغير
ولذلك الامر وان اريد به اعتبارها مع عدم الغير في نفس الامر وجودا وعدما فالملازمة
لكن بطلان التالي ممنوع فان اعتبار الذات مع عدم الشرط على الفرض المذكور
من المحال الجائز ان يستلزم محالا اخر وهو عدم كون الواجب واجبا فلا يلزم بطلانه لا الاول
ان تقرر الحجة المذكورة هكذا اذا اعتبرت ذات الواجب على الفرض المذكور من حيث
هي بلا شرط اي مع قطع النظر عن ذلك الغير وجودا او عدما فالمراد وجود مع وجود
تلك الصفة وهو محال لاستحالة وجود المعلول مع قطع النظر عن وجود العلة او مع عدم
تلك الصفة وهو ايضا محال لعين ما ذكرناه ولا يخفى ان وجوب الذات لا يخلو عن
هذين الامرين المستحيلين على تقدير اعتبار الذات بلا شرط فيكون وجوب الذات
ايضا مستحيلا لو لم يعتبر مع الشرط فلا بد من اعتباره وهو ينافي الوجوب الذاتي فينتفي الملازم
التالي بعلومه فيلزم بطلان المقدم وليس لك ان تقول عدم اعتبار العلة وجودا وعدما
ليس اعتبار العدم وجوده وعدم عدمها حتى ينافي تحصل معلولها وجودا او عدما
ان عدم اعتبار العلة بحسب العقل لا ينافي حصول المعلول بها في الواقع وانما كان
اعتبار المهية من حيث هي هي ليس اعتبار الوجود وما يحتها او عدمه ومع ذلك لا تخلو المهية
عن احدهما في الواقع فكذلك في الفرض المذكور فنقول اعتبار ذات الواجب بلا اعتبار وجود
صفته وما يكون سببا لها وعدمها وما تحصل في تلك العدم به لا ينافي حصول احد الامرين
في الواقع لان المقوم له لانا نقول مرتبة المهيات التي يعرضها التعقل من حيث ليست
وعاء الكون الواقعي لشيء ولا للعدم اذ لا تحصل لها ذاتها في غيرها من ذاتها ذاتيا لا تحصل لها اثباتا او
ولا علاقة لها مع غيرها وجودا او عدما فلذلك يمكن للعقل ملاحظتها مع عدم ملاحظة
الغير وان كان مصحوبا بها غير منفك عنها في الواقع بخلاف الوجود الذي هو عين الوقوع
لعين فعليته ونفس تحصله فلا يمكن ان يكون مرتبة بحيث لا يكون لها تعلق لا وجودا
ولا عدما كيف وهو ينبوع الوجودات ومنشأ الاكوان ومناط الاعيان ومرجع الفعليات
ودفع البطلان عن الاشياء القابلة للوجود فمرتبة وجوده في ذاته اما بعينه مرتبة وجوده

الهيا واضواءه الى حظوظ الذوات القابله للوجود وليست متاخره عن ملك الطبيعات
الممكنه وليست اضافته كسائر الاضافات التي تكون من الاشيا وتكون متاخره عن ذات
المنسوب والمنسوب اليه بل انما تكون مصداق صفاته الاضافيه ذاته بذاته يعني ان
نفس ذاته بذاته كافيه لانتزاع النسبه والمنسوب اليه فكان بعلمه الاجمالي الكمالي
جميع الاشيا ونسبتها اليه تعاليه وبقدرته التامه الكامله تقم جميع المقدورات فكذلك
ذاته كافيه في انتزاع جميع اللواحق وكيفيه لحوقها ونسبتها واضافتها اليه تعالى ولنعم ما
عالم آلهيه وصقع ربوبيه بسبب من المعاني العدميه كالعدم والامكان والنقائص
الهزل(?) والحدوث والزوال والتجدد والتصرم والفقر والعجز والشح والشده
توغلا في العلوم وقوه حدسه وذكائه في المعارف فانه قصر ادراكه عن فهم هذا
المعنى والعجب من ذلك انه ... تعلق به عن السعادا(?) حيث ذكر في التعليقات
ان الاشيا كلها واجبات للاول تعم ولنسبه امكان البده(?) وفي كتاب اثولوجيا
المنسوب الى المعلم الاول تصريحات واضحه بان الممكنات كلها حاضره عند المبدء
الاول على الضروره البتة واما ما ترى من تجدد الاشيا وتعاقبها وتغيرها بالنسبه
الى بعض اوعيه الوجود فان الزوال او الغيبه عن بعض الموجودات لا تستلزم الزوال
والغيبه عن بعض اخر فكيف عن حقيقه الموجود المحيط بجميع الاشيا والحافظ للكل ...
والاتحاد وسيتحقق هذا المقام من ذي قبل انشاء الله المفضال المنعام

فصل في ان الواجب الوجود واحد لا بمعنى ان نوعه منحصر في شخصه كما توهم اذ لا نوع لحقيقه الوجود كما مر ولا بمعنى
كونه متشخصا بنفس ذاته لا لوجوب استحاله وجوب وجود آخر من دون الرجوع الى الاثنينيه(?)
كما زعمه بعض الناس حيث قال ان ما بيناه من ان التعين بنفس حقيقته يكفي في اثبات
توحيده فان التعين اذا كان بنفس ماهيه شي كان نوعه منحصرا في شخصه بالضروره وانما
قلنا لا يكفي في ذلك لاحتمال الوهم ان يكون هناك حقايق متباينه الذوات واجبه الوجود
تتعين كل منها بنفس حقيقته فلا بد مع ذلك من استيناف برهان على نفي تعدد واجب
الوجود بل بمعنى ان واجب الوجود ... احق الوجود لكان ما
يشركه في هذا المفهوم ومتغايرا بحسب ذاتها بامر من الامور وما به الامتياز اما
ان يكون تمام الحقيقه لكل منها فيكون وجوب الوجود المشترك بينهما
خارجا عن حقيقه احدهما وهو مستحيل لما مر ان وجوب الوجود نفس حقيقه
الواجب واما ان يكون جزء حقيقه فيلزم التركيب والتركيب يستلزم الاحتياج
الى الاجزاء وكل محتاج ممكن واما ان يكون خارجا عن الحقيقه فيلزم ان يكون عرضيا
الواجب في تعينه محتاجا الى الغير لان تعين الشي اذا كان زائدا على حقيقته
لها يلزم ان يكون معللا لان كل ما هو عرضي لشي فهو معلل اما بذلك الشي او ...

غني آخر كما في صفاته الكماليه تعالى اذ هي التي درجتها في الوجود درجه ذاته تعالى ثم
ومرتبه عدمه لقصور ذاته في الوجود ظلا ... الواجب فيه ولا يتسع له
الا ان يكون متنافرا عنه بمراحل لا يليق به فيكون عدمه سابقا على وجوده بتلك
المراحل وتضاعف الامكانات واعداد مراتب الفقر لاجل تضاعف النزولات
والقصورات عن الوجود التام الغني عما عداه بالذات فقد بينت ان كل صوره معقوله
له تعالى يكون لها مع اعتبار ذاته تعالى بذاته اما الوجود او العدم دايما فان كان
لزم اعتبار علته معه اذ كان حصولها في السبب وجودا وعدما مستفادا من حصول
سببه وجودا وعدما فلذلك اعتباره وتعلقه مستفادان من اعتبار سببه وتعقله كذلك
هذا غايه ما تيسر لاحد من الكلام في هذا المرام وربما يقال فيه ان هذا الحكم منقوض
بالنسبه الاضافات اللاحقه لذات المبدء تعالى لان الحجه المذكوره فيها تلزم
ان تكون تلك الاضافات واجبه الحصول له تعالى بحسب مرتبه ذاته بلا مدخليه الغير فيها
وان تمتنع تجددها وتبدلها عليها مع ان ذات الواجب غير كافيه في حصولها لتوقفها
على امور مغايره متجدده متعاقبه خارجه عن الذات ضروره وهذا انما يرد على من
قصر(?) الهام السفلي حيث قال لا نبالي بان يكون ذاته ماخوذه مع اضافه ما ممكنه الوجود
فانها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبه الوجود بل من حيث ذاته ولا يرد على من
استشرق قلبه بانوار الحكمه المتعاليه وان قبله كثير من الاتباع والمقلدين كصاحب
حواشي التجريد وغيره حيث قالوا ان واجب الوجود بالذات قد يعرض له الامكان
بالقياس الى الغير وللغير ايضا امكان بالقياس اليه وان امتنع عليه الامكان بالذات
والامكان بالغير ايضا ولم يتفطنوا ان الواجب بالذات كما انه واجب بالذات من جميع الجهات
بالقياس الى الممكنات المستنده اليه وهي ايضا واجبه الحصول له تعالى لاحد لها
روابط فيضه وجوده نعم لو تصور هناك واجب وجود آخر او ممكنات او مستنده الى
واجب وجود آخر كان لما ذكره وجه صحه تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولو كان وجوب
وجود الاشيا ناشيا منه تعالى فكما ان لها وجوبا بالغير الذي هو مبدء عليها وجودها
فكذا لها وجوب بالقياس الى ذلك الغير ووجوب ايضا اذا الوجوب بالقياس الى الغير
ضروريه تحقق الشي بالنظر الى الغير على سبيل الاستدعاء الذاتي ومرجع الى ان الغير في
الاركان(?) الشي واجب الحصول سواء كان من جهه الاقتضاء او النقصان او من قبل الاخر
الذاتيه والاستدعاء الافتقاري من حيث كون الشي رشحه الوجود وظلا للجوهر واستفاده
الحقيقه تعلق الذات وهذا لا ينفك عن كون الشي واجب الحصول للغير الذي هو منبع
فيضه ويكاد يشحه وجوده فالممكن مع ذاته بالامكان والخلو ومع جاعله التام بالوجوب
والضروره سواء اخذ بهذا اللصوق والالتحاق وبدون الالتحاق ومن حيث ذاته العاريه
المتحققه المتعلقه او من قبل اقتضاء هذه الفياض الوهاب الباسط على الماهيات
بنفحات سابقه الاضافات ذات الواجب تعالى الى الممكنات ونسبه الخلاقيه القيوميه ...

بحيث لان العلة بتعينها سابق على المعلول وتعينه فيلزم تقدم الشيء على نفسه واما
بغير ذلك الشيء فيكون محتاجا اليه في وجوده كما في تعينه اذ التعين للشيء اما عين
وجوده او في مرتبة وجوده والاحتياج في الوجود ينافي كون الشيء واجبا
بالذات قيل ههنا بحث لان معنى قولهم وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود
انه ينتزع من نفس تلك الحقيقة اثر صفة وجوب الوجود لا ان تلك الحقيقة عين هذه الصفة
فلا يلزم من اشتراك موجودين واجبي الوجود في وجوب الوجود الا ان ينتزع من نفس كل
منهما اثر صفة وجوب الوجود فلا منافاة بين اشتراكهما في وجوب الوجود وتمايزهما بتمام
الحقيقة ونحن نقول ان معنى كلام الحكماء ان وجوب الوجود عين حقيقة واجب الوجود هو
ان ذاته بنفس ذاته مصداق للموجودية ويحكى عنها بالوجود بلا انضمام امر او ملاحظة
حيثية اخرى اية حيثية كانت حقيقية او اضافية او سلبية وتوضيح ذلك انك كما قد تعقل المتصل
مثلا نفس المتصل بما هو متصل كالجزء الصوري للجسم من حيث انه جسم وقد تعقل المتصل
ذلك الشيء هو الموصوف بكونه متصلا كالمادة فكذلك قد تعقل واجب الوجود نفس
واجب الوجود وقد تعقل شيئا ذلك الشيء واجب الوجود ومصداق الحكم به ومطابقه و
المحكي عنه في الاول حقيقة الموضوع وذاته فقط وفي الثاني هي مع حيثية اخرى هي صفة قائمة
به وكل واجب الوجود لم يكن بحسب حقيقته نفس هويته واجب الوجود بل يكون تلك الحقيقة
متصفة بكونها واجبة الوجود لا في مرتبة ذاته بل بحسب درجة متأخرة عن درجة ذاتها من حيث
هي هي حين يكون وجوب الوجود عرضيا لا ذاتيا لها فيفتقر اتصافها به ولحوقه بها يحتاج الى سبب
اذ كل عرضي كذلك فلا بد لها في اتصافها به من عروض هذا الامر الى جاعل يجعلها كذلك او
يحصلها بحيث ينتزع منه هذا المعنى عن ذاتها اذ جاعل الشيء لغيره وجوده ووجوبه جاعله
بل قلنا بالبرهان الشديد القوة ان تلك الحقيقة يكون حد ذاتها ممكنة وبالحق صارت
واجبة الوجود فلا يكون واجبا بالذات بل كل واجب الوجود لذاته فهو نفس واجب الوجود لذاته
لا انه شيء ما عرض لها واجب الوجود عروضا ذهنيا او مفارقا هذا
وليعلم ان البراهين الدالة على هذا المطلب الذي هو من اصول المباحث الالهية كثيرة
لكن تتميم جميعها مما يتوقف على ان حقيقة الواجب تعالى هو الوجود البحت القائم
بذاته المعبر عنه بالوجود المتأكد وان ما يعرضه الوجوب والوجود فهو في حد نفسه
مع قطع النظر عن ارتباطه وتعلقه بغيره ممكن ووجوبه كوجوده مستفاد من العلة وهذه
الدعوى مما قام عليها البرهان ويصرح بها في كتب اهل العلم والعرفان وعلى سلطنة القول
فيها وبها يندفع ما تشوشت به طباع الاكثرين وتبلدت اذهانهم من شبهة
ابن كمونة وقد سماه بعضهم بافتخار الشياطين لاشتهاره بابداء هذه الشبهة
العويصة والعقدة العسيرة الحل واني قد وجدت هذه الشبهة في كلام غيره ممن تقدم

زمانا

زمانا وهي انه لم لا يجوز ان يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان
بتمام الماهية يكون كل منهما واجب الوجود بذاته ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعا
منهما مقولا عليهما قولا عرضيا فيكون الاشتراك بينهما في هذا المعنى العرضي المنتزع عن
نفس ذات كل منهما والافتراق بصرف حقيقة كل منهما ووجه الاندفاع ان مفهوم وجوب
الوجود لا يخلو اما ان يكون فهمه عن نفس ذات كل منهما من دون اعتبار حيثية خارجة
عنها اية حيثية كانت او مع اعتبار تلك الحيثية وكلا الشقين مستحيلان واما الثاني فلما
مر من ان كل ما لم يكن ذاته بمجرد حيثية انتزاع الوجود والوجوب والفعلية والتمام
فهو ممكن في حد ذاته ناقص في جوهره واما الاول فلان مصداق حمل مفهوم واحد
ومطابق صدقه بالذات وبالجملة ما منه الحكاية بذلك المعنى وبحسبه التعبير عنه بمع قطع
النظر عن اية حيثية واية جهة اخرى كانت لا يمكن ان يكون حقائق متخالفة الذوات متباينة
المعاني غير مشتركة في ذاتي اصلا فلعمري ان من سلمت فطرته التي فطر عليها عن الامراض المغيرة
لها عن استقامتها يحكم بان الامور المتخالفة من حيث كونها متخالفة بلا حيثية جامعة فيها
لا يكون مصداقا لحكم واحد ومحكيا عنها به نعم يجوز ذلك اذا كانت تلك الامور متماثلة من جهة
كونها متماثلة كالحكم على زيد وعمرو بالانسانية من جهة اشتراكهما في تمام المهية لا من حيث
عوارضهما المختلفة المشخصة او كانت مشتركة في ذاتي من جهة كونها كذلك كالحكم على الانسان
والفرس بالحيوانية من جهة اشتمالهما على تلك الحقيقة الجنسية او في عرضي كالحكم على الثلج
والعاج بالابيضية من جهة اتصافهما بالبياض او كانت تلك الامور المتباينة
متفقة في امر خارج نسبي كالحكم على مقولات الممكنات بالموجودية من حيث
انتسابها الى الوجود الحق جل مجده عند من يجعل وجود الممكنات امرا اعتباريا
وموجوديتها باعتبار نسبتها الى الوجود القائم بنفسه او كانت متفقة في مفهوم
سلبي كالحكم على ما سوى الواجب تعالى بالامكان لاشتراكها في سلب ضرورة الوجود
والعدم لذواتها واما ما سوى اشباه تلك الوجوه التي ذكرناها من الجهات الاتفاقية فلا
يتصور الحكم فيها بامر مشترك بلا جهة جامعة ذاتية او عرضية فاذا حكمنا على امور
متباينة الذوات بحكم واحد بحسب مرتبة ذواتها في انفسها بلا انضمام امر او
اعتبار جهة اخرى عن انفسها فلا بد هناك من ما به الاتفاق وما به الاختلاف
فيها فيتعين التركيب بحسب جوهر الذات من امرين احدهما يجري مجرى الجنس والمادة
والاخر يجري مجرى الفصل او الصورة والتركيب باي وجه كان ينافي كون الشيء واجب
الوجود بالذات بل نقول كما ذكرنا الى نفس مفهوم الوجود المصدري الانتزاعي
المعلوم بديهة اذ انا النظر والبحث الى حقيقته وما شرع اي صرف امر قائم بذاته
هي الواجب الحق والوجود المطلق الذي لا يشوبه عموم ولا خصوص ولا تعدد

ولا انقسام اذ كل ما وجوده بسيط الوجود فرضا لا يمكن ان يكون بعينه وهو شيء آخر
له ايضا بسيط الوجود وفرضا ثانيا اصلا وتغاير فلا يكون اثنان بل يكون هناك
ذات واحد ووجود واحد كما اشار اليه صاحب التلويحات عظم الله قدره بقوله
صرف الوجود الذي لا اتم منه كلما فرضته ثانيا فاذا نظرت فهو هو اذ لا ميز
في صرف شيء فوجوب وجوده الذي هو ذاته يدل على وحدته كما في التنزيل شهد
الله انه لا اله الا هو وعلى موجودية الممكنات به كما في قوله تعالى اولم يكف بربك
انه على كل شيء شهيد **برهان عرشي** ولنا بتأييد الله وملكوته برهان آخر عرشي
على توحيد الواجب تعالى يتكفل لدفع الاحتمال المذكور يستدعي بيانه تمهيد مقدمة و
هي ان حقيقة الواجب تعالى لما كان في ذاته مصداقا للواجبية ومطابقا للحكم عليه بالموجودية
بلا جهة اخرى غير ذاته والا لزم احتياجه في كونه واجبا وموجودا الى غيره كما مر تبيين
البيان وثبت للواجب تعالى جهة اخرى في ذاته لا يكون بحسب تلك الجهة واجبا موجودا
والا يلزم التركيب في ذاته من شيئين متباينين ابتداء او بالآخرة وقد تحقق بساطته تعالى
من جميع الوجوه كما سيجيء فحينئذ نقول يلزم ان يكون واجب الوجود بذاته موجودا
وواجبا بجميع الحيثيات الصحيحة وعلى جميع الاعتبارات المطابقة لنفس الامر والا لم
يكن حقيقته بتمامها مصداق حمل الوجود والوجوب اذ لو فرض كونه فاقدا لمرتبة من مراتب
الوجود ووجه من وجوه التحصل وعادما لكمال من كمالات الموجود بما هو موجود
لم يكن ذاته من هذه الحيثية مصداقا للوجود فيصدق حينئذ في ذاته جهة امكانية
او امتناعية تخالف جهة الفعلية والتحصل فتركب ذاته من حيثيتي الوجوب وغيره
من الامكان والامتناع وبالجملة تتخلط ذاته من جهة وجودية وجهة عدمية فلا يكون
واحدا حقيقيا وهذا خلاف ما تقرر في الفصل السابق ان واجب الوجود بالذات
واجب الوجود من جميع الحيثيات فاذا تمهدت هذه المقدمة الشريفة فنقول ان كل
كمال وجمال يجب ان يكون حاصلا لذات الواجب تعالى وان كان في غيره يكون
مترشحا عنه فائضا من لدنه فنقول لو تعدد الواجب بالذات لا يكون بينهما علاقة
ذاتية لزومية كما مر من ان الملازمة بين الشيئين لا تنفك عن معلولية احدهما للآخر
او معلوليتهما لثالث فعلى اي واحد من التقديرين يلزم معلولية الواجب
وهو خرق فرض الوجوب فلها حينئذ لكل منهما مرتبة من الكمال وحظ من الوجود
والتحصل لا يكون للآخر ولا منبعثا عنه ولا مترشحا من لدنه فيكون كل واحد منهما
عادما لنشأة كمالية وفاقدا لمرتبة وجودية سواء كانت ممتنعة الحصول له او
ممكنة فذات كل واحد منهما ليست محض حيثية الفعلية والوجوب والكمال بل
يكون ذاته بذاته مصداقا لحصول شيء وفقد شيء آخر من طبيعة الوجود ومراتبه الكمالية
فلا يكون واحدا حقيقيا والتركيب [illegible] الذات والخصوصية ينافي الوجوب الذاتي فالواجب

يجب ان يكون من فرط التحصل وكمال الوجود جامعا لجميع النشآت الوجودية
والحيثيات الكمالية التي بحسب الوجود بما هو وجود للموجود بما هو موجود فلا
مكافئ له في الوجود والفضيلة بل ذاته بذاته يجب ان يكون مستند جميع الكمالات و
منبع كل الخيرات وهذا البرهان وان لم ينفع للمتوسطين فضلا عن الناقصين لاعتياصه
على كثير من الاصول الفلسفية والمقدمات المطوية المتفرقة في مواضع هذا الكتاب لكنه
عند من ارتاضت نفسه بالفلسفة يرجح على كثير من البراهين الشديدة القوة

فصل في استيناف القول في الجهات الثلث ودفع شكوك قيلت في لزومها ان من
التشكيكات المخترعة في هذه الجهات العقلية التي هي عناصر العقود وموادها بحيث
لا ينفك عنها شيء من الاحكام والاوصاف ان الوجود الواجبي لو كان يلزمه ما يقتضيه
الوجوب لزم كون الوجوب معلولا له وكل معلول ممكن لذاته وكل ممكن لذاته
واجب بعلته فيتقدم على هذا الوجوب وجوب آخر لا الى نهاية والجواب على
ما ذكره الحكيم الطوسي انه لا يلزم من كون الوجوب لازما كونه معلولا فان الحق
ان الوجوب والامكان والامتناع امور معقولة تحصل في العقل من استناده
بعض المتصورات الى الوجود الخارجي وهي في انفسها معقولات لا تعقل مستقلة
المذكورة ليست بموجودة في الخارج حتى يكون علة للامور التي تستند اليها او معلولا لها
كما ان تصور زيد وان كان معلولا لمن يتصوره لا يكون علة لزيد ولا معلولا له
وكون الشيء واجبا في الخارج هو كونه بحيث اذا عقله عاقل مسندا الى الوجود الخارجي
لزم في عقله معقول هو الوجوب ومنها ان نقيض الوجوب هو اللاوجوب
فيكون ثبوتيا وايضا هو يؤكد الوجود فكيف يكون عدميا والجواب انه ليس عدميا
بمعنى المعدوم المطلق او بمعنى ما يوجد في [illegible] المعدوم العيني الموجود
في الذهن والنقيضان ان اريد بهما جميع المفهومات لا يلزم صدقهما كليا على
العينية ليس الممتنع والممكن العام نقيضان واحدهما وهو الممتنع معدوم وليس
ان يكون كل ممكن بالامكان العام موجودا في الخارج بل ربما لا يوجد الا في الذهن
ومنها ان ثبوت شيء لشيء لا يستلزم ثبوت الثابت في ظرف الاتصاف كالعمى
عندهم بل انما المثبت له حينئذ اذا كان بعض الامور الذهنية كالعمى مثلا
لشيء من الموصوف المطلق وجود الصفة في نفسها هو وجودها للموصوف بها بعينه
يكون المثل بهذا الاعتبار وجود [illegible] قبيل الاعراض الموجودة في الخارج
فيكون [illegible] من عد هذا المفهوم وامثاله من الموجودات العينية فضلا عن جعله

ولا يحمل عليها الوجود في الاعيان وعدم حمل الوجود على شيء لا ينافي
حمله على الاشياء العينية وصدقه عليها وهذا احد معنيي الوجود الرابطي و
واما التعريف بالوجود فانما يلزم في العدم لكونه سلب الوجود لا في مطلق السلوب
للاشياء فان من السلب للطبيعة العدم فضلا عن طبيعة اخرى نعم لا يكون السلوب
سلبا للسلبية فيكون ثبوتا اضافيا وهو المعتبر في تحديد السلب بهذه الطبيعة الا ان الاطلاقية
كما في الشفاء ان الثبوت ويعني به الاضافي المطلق اعم من ان يكون حقيقيا في نفسه
او بالاضافة فقط فتعم جزء من بيان السلب لا انه موجود في السلب كما ذهب اليه بعض
اتباع المشائين من مفسري كلام ارسطاطاليس فالمسلوب يستحيل ان يوجد مع سلبه
ومن قال ان البصر جزء من العمى وان الاعدام تعرف بملكاتها لم يعن به ان البصر
موجود مع العمى بل يريد ان العمى لا يمكن تحديده الا بان يضاف السلب الى البصر في حده
فيكون البصر جزءا في البيان لا من نفس العمى وستعلم في مباحث الماهية الحد وزيادته
على المحدود ومنها ان حمل الامكان وقسيميه واشباههما من المعاني العقلية انما
تقطع لزوم السلاسل المتولدة الى لا نهاية في الخارج وليتحسم لزوم التسلسل
في اعتبار العقل بحسب الملاحظة التفصيلية فان اتصاف الشيء بالامكان يلزم ان يكون
على سبيل اللزوم والا لزم جواز الانقلاب فيكون لامكان الشيء وجوب في العقل
فذلك الوجوب على سبيل الوجوب وهكذا الى غير النهاية على ان يكون الاتصاف
بالامكان على اي حال من عناصر العقود لو حصلت لا نهاية [illegible]
فههنا معنى لا تقف لانه حاصل من اعمال الذهن من غير انتهاء الى [illegible]
وينقطع بانقطاع الاعتبار العقلي وتحقيق هذا المقام ان كون الشيء معقولا
[illegible] للعقل [illegible] فان [illegible] اذا [illegible]
كونه كذلك [illegible] اذا عقلنا الانسان فللصورة في عقلنا يكون معقولا للانسان
فنحن حينئذ لم ننظر الى الصورة التي بها نعقل الانسان لا نحكم عليها بحكم ولا نحكم عليها بحكم
حكمنا على الانسان انه جوهر يكونها جوهرا او عرضا ثم اذا نظرنا الى تلك الصورة
وجعلناها معقولة منظورا اليها وجدناها عرضا قائما بغيره وكما وجد في كلام
المحققين الصورة الحاصلة في العقل هي المعقولة بالذات لا ما خرج عن التصور
عنوا بذلك انها في كونها معقولة لا تحتاج الى صورة اخرى تكون هي آلة لادراكها
لا انها اذا عقلنا ماهية الانسان وحكمنا عليه بكونه جوهرا حيوانيا جسمانيا يكون
المنظور اليه هو الصورة العقلية التي هي حقيقة الكيفيات النفسانية لان هذا ينافي
فكذلك الامكان ومقابلاه كلا آلة للعقل العاقلة [illegible]

والجواب [illegible] ما سبق من الفرق بين معنيي الوجود الرابطي وان احدهما و
الوجود الذي في الهليات المركبة الاخر هو وجود الاعراض في الصور والحال
وان قولنا وجود ج مثلا هو بعينه وجوده لب معناه غير معنى قولنا وجود ج
في نفسه وانه موجود لب وان جميع الاول لا بد وان يكون من الامور الموجودة
في انفسها الا بالعرض بخلاف الثاني ومن لم يحصل الفرق بين المعنيين تحير بل
ربما يتكلم [illegible] واللازم [illegible] ومن حقق الامر تعرف انه قد يكون الشيء ممتنع
الوجود في نفسه بحسب الاعيان ممكن الوجود الرابطي بالقياس الى الغير ومن هنا
اضمحلت الشبهة التي اوردها طائفة من اهل الشغب والجدال على المحصلين
من الفلاسفة العظام وهي انه اذا لم يكن للامكان صورة في الاعيان لم يكن الممكن ممكنا
في الاعيان الا في الاذهان وفي اعتبار العقل فقط لا في الاعيان فيلزم ان لا يكون الممكن في الخارج
اما ممتنعا او واجبا لعدم خروج شيء عن المعقولة الحتمية ولكن لم يتدبروا فيها بالتحصيل انه لا
يلزم من صدق الحكم على الشيء بمفهوم بحسب الاعيان ان يكون ذلك المفهوم واقعا في الاعيان
والضابطي بهذا الاحتجاج في الامتناع وليس للامتناع الممتنع صورة في الاعيان

تصالح اتفاقي

ان ما تحسبه من الحكماء المشائين اتباع المعلم الاول الحكيم
بوجود هذه المعاني العقلية [illegible] والامكان [illegible] والتقدم [illegible]
وانهم يخالفون الاقدمين من حكماء الرواق حيث قالوا ان نحو وجود هذه المعاني
انما هو بمحل العقل باعتباره فيما ذكرنا جمعناه في التحقيق عند التفتيش
لا [illegible] بين الرأيين ولا تناقض بين القولين فان وجودها في الخارج عبارة
عن اتصاف الموجودات العينية بها بحسب الاعيان وقد دريت ان الوجود الرابطي
في الهلية المركبة الى جهة لا ينافي الامتناع الخارجي للمحمول فعلى ما ذكرنا يحمل كلام
المعلم واتباعه فلا يرد عليهم تشنيعات المتأخرين سيما الشيخ المتأله صاحب
الاشراق وبما حققنا ينكشف لك ضعف ما وقع التمسك في بعض المسفورات
الكلامية من ان محصل الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي وهما
مفادا لا امكان له وامكانه لا [illegible] ان الامكان يكون ثبوتيا وان كل
عدمي فانه يتحقق بالوجود فما يكون له عدم يكون له ثبوت [illegible]
[illegible] فانه ان عني به اثبات ان الامكان من الموجودات العينية فما كذب
فظاهر وان عني ان ليس من الاعدام بل من المحمولات العقلية على الماهيات
العقلية في العينية فهذا كما هو المرام عند المحصلين من الحكماء العظام ومعنى امكان
لا سلب الوجود فقط المعنى من مفهوم الامكان ومعنى لا امكان له عدم صدق
الامكان عليه كما في سائر الطبائع الذهنية التي هي اوصاف الاشياء

وكيف يعرض لها والانسلاخ بهذه الملاحظة الى كون شيء من الثلاثة موجودا او معدوما
ممكنا او واجبا او ممتنعا ثم ان التفت العقل الى شيء منها ونظر في كونه موجودا
لم يكن هو بذلك الاعتبار امكانا لشيء ولا وجوبا ولا امتناعا له بل كان موضوعا
في محل هو العقل ممكنا في ذاته فما كان قبل شيئا او وجوبا مثلا او امكانا صار
ممكنا موجودا قياس المعاني الحرفية الى المفهومات الادوية او اعتبارات منظورا
اليها معقولة بالقصد محكوما عليها او بها انقلبت اسمية مستقلة بعد ما كانت
حرفية متعلقة وهذا الانقلاب غير مستحيل لانه كانقلاب المادة الى الصورة والجنس الى
الفصل والقوة الى الفعل والناقص الى التام لا كانقلاب الصورة الى الصورة
والنوع المحصل الى النوع المحصل لان الروابط والادوات حين كونها
نسبة شيئا من الاشياء المحصلة التامة بل نسب للاشياء وفرق بين الشيء و
الشيء وكذا فرق بين كون الشيء شيئا او قوة على شيء اذ القوة بما هي قوة ليست
شيئا من الاشياء اصلا اللهم الا باعتبار اخر غير اعتبار كونه قوة حتى يتخذ الاخر
ما لاحظ سوى كونه قوة كما ان الهيولى الاولى التي لا تركيب فيها من جهتين تكون … لتصير
بالقوة وبالاخرى بالفعل وما قرع سمعك ان المعنى الادوي كالوجود النسبي و
الاستقلالي كالوجود المحمولي مما يتباينان بالذات يرام به ما اخذ بانك بحقيقة لان
لها ذاتان متباينتان فان الرابط لا ذات لها اصلا كالمرآة التي لا الوان لها
ولا حقيقة اصلا ولهذا تقبل الالوان وتظهر به الحقائق والتباين بين الشيئين قد
يكون بحسب المفهوم والعنوان مع عدم ان يكون لكل منهما بحاقه حقيقة محصلة
بل الاختلاف بينهما كالاختلاف بين المحصل واللامحصل الذي …
والشيء واللاشيء الذي في قوته ان يصير شيئا قاعدة واذا تحقق الامر في
هذه المقامات وعرف انقطاع سلسلتها بانقطاع اعتبار العقل …
… الى جميع الطبائع العامة المتكررة كالوحدة والوجود واللزوم و
مضاهياتها سواء كانت بازاء الاعيان ام لا فان الوجود و
الوحدة مع ان حقيقتها واقعة في الاعيان بل حقيقة الوجود هي احق الاشياء
بالوقوع العيني … المتكررة في العقل فان حقيقة الوجود …
… موجودية اخرى وهكذا الى ان يعترف العقل …
الاتصافات الغير المتناهية بحسب اعتبار العقل حقيقة الوجود التي هي …
وكذا الكلام في الوحدة فان رجع احد وقال ان العقل …
الصحيح الانتزاع لا الى نهاية لم يكن محكوما عليها بامتناع الانفكاك عن الملزوم
الاول لا تنفذ الملازمة الاولى … ان يصدق الحكم الايجابي الا
باللزوم على كل لزوم لزوم لا الى نهاية والموجبة تستدعي وجود الموضوع فلم يتحقق

لكونها موضوعات للايجابات صادقة قلنا له الم تتذكر ما بيناه لك وسمعناه منه
فلا تنسك كيلا … من لبس اللزوم انما يكون لزوما اذا اعتبر …
من المفهومات فان هو بما هو لزوم ليس شيئا من الاشياء حتى يحكم عليه بلزوم او عدم
لزوم ثم اذا لوحظ بما هو مفهوم ما من المفهومات ووصف تام الاوصاف …
… لزومه او لا لزومه فالموصوف بامتناع الانفكاك عن الملزوم ليس الا اللزوم
الملتفت اليه والمنظور فيه بالذات لا ما هو لزوم ولا ضرورة في كون كل لزوم ملتفتا اليه
منظورا فيه بالذات فلا محالة تنقطع خلاف الاوهام في مرتبة من المراتب وهذا او
ما لخصه صاحب حواشي التجريد في حل هذه العقدة ان تلك الاوصاف مع وجوده
في نفس الامر موجود بانتزاع … وليست موجودة بصور متغايرة والوجود الذي
هو مقتضى صدق الموجبة اعم من … فان الموجبة اذا كانت خارجية اقتضى صدقها
وجود موضوعها في الخارج اعم من ان يكون بصورة يخصه كوجود الجسم او لا كوجود الجزء
المتصل الواحد موجود كله فان هذا الجزء قد يصير موضوع الموجبة الصادقة كما اذا كان
احد قسمي المتصل حارا والاخر باردا فصدق الايجاب الخارجي عليه لما كانت …
اقتضى صدقها وجود الموضوع في الذهن بنحو من انحاء الانحاء ولا ان خصوص الذهنية
الى … بحوا خاصا من الوجود كالحكم بالتجرد فانه يقتضي الوجود المستقل وصدق
الحكم على الجوهر بخواصه فانه يقتضي النحو الخاص به كذلك خصوصيات الاحكام الذهنية
تقتضي خصوصيات الوجود وكما ان المطلقة تقتضي وجود الموضوع بالفعل و
الممكنة بالامكان والدائمة بالدوام نقول ايضا لزوم شيء لاخر قد يكون بحسب الوجود
بالفعل من كلا طرفي الملزوم واللازم بان يمتنع انفكاك الملزوم في وجوده بالفعل
عن وجود اللازم بالفعل وقد يكون بحسب الوجود بالفعل من احد الطرفين بخصوصه …
الاخر كلزوم انقطاع الامتداد … للجسم فان معناه انه يمتنع وجود الجسم بدون كونه
بحيث يصح ان ينتزع منه انقطاع الامتداد فانقطاع الامتداد يجب كونه صحيح الانتزاع
منه لا لازم لوجوده بالفعل وقد يكون من كلا الطرفين بحسب حيثية صحة الانتزاع ومن هذا
القبيل لزوم اللزوم فان مرجعه ان اللزوم لا يمكن صحة انتزاعه من شيء الا و
يصح منه انتزاع اللزوم وهكذا فيكفي في صدق الحكم عليه صحة انتزاع اللزوم منه في هذا
النحو من الوجود اي صحة انتزاعه عن موجود بالفعل كما ان القضية الممكنة يكفي في صدقها
امكان وجود الموضوع انتهى كلامه وذلك لانه مع كونه قد …
لم يبلغ كلامه حد الاجتهاد لان اللزوم بمجرد كونه صحيح الانتزاع عن شيء بالفعل …
منتزعا بالفعل لا يصح لان يقع موضوعا للايجاب ويحكم عليه باللزوم او اللا لزوم
لانه بهذا الاعتبار من الروابط الغير المستقلة في التحقيق … واذا لوحظ بالفعل

وحكم عليه باللزوم صار مفهوما من المفهومات الموجودة في العقل الملحوظ بالقصد فلا بهذا
الاعتبار وجود في نفسه وان كان في العقل ليس بهذا الاعتبار موجودا اما الوصف
انتزاعيا كان حقيقيا ذهنيا فموجوديتها لوجود ما ينتزع منه من قبيل الاول الذي يمتنع
ان يكون موضوعا لحكم اتحادا [illegible] ولا الاطلاق ايضا وجود الموصوف لا يمكن ان يكون
بعينه وجود الصفة سواء كانت حقيقية او انتزاعية والا لبطل الفرق بين الذاتي و
العرضي فان وجود السماء مثلا في ذاتها غير وجود الفوقية الثابتة اذ السماء في مرتبة وجود
ذاتها سماء لا غير وانما الفوقية لعروضها بحسب وجود ثان لها يكون ما وراء وجود ذاتها
لذاتها فالحق على ما عرفت ان اللزوم له تحقق رابطي يكفي في كون احد الشيئين لازما
والآخر ملزوما وهذا النحو من الوجود الرابطي وان كان منسوبا الى الخارج اذا كان اتصاف
الملزوم باللازم في الخارج لكن ليس هو نحو وجود اللزوم في نفسه لان نحو وجوده في
نفسه والحصول الذي يليق به حين تحققه مع قطع النظر عن كونه رابطا بين شيئين
ملاحظة بعينه وحقيقته ليس الا في ظرف الذهن وان كانت ملاحظته في نفسه ان
عن الصفة بكونه رابطا بين شيئين وهذا كما في ملاحظة السلوب والاعدام فانها
كانت حقيقتها سلوبا للاشياء واعداما لها لكن للعقل ان يلحظها كذلك واذا صارت
معقولة قد عرض لها نحو من الوجود ثم مع ذلك لا ينسلخ عن كونها سلوبا واعداما
بهيئتها كذلك وقد مر ان الوجود مما يقع فلذلك التعميم الانبساطي على جميع المهيات
والمفهومات حتى على مفهوم العدم وشريك الباري واجتماع النقيضين فمفهوم
المعنى الرابطي معنى بالمعنى [illegible] لا يجب [illegible] ان يتبع القضايا قدر
[illegible] كلامه [illegible] الانفطار اما اولا فلان [illegible] المتصل الوجود
قبل ان يقع فيه كثرة واثنينية بنحو من انحاء القسمة الى رحيه ولو بحسب اختلاف عرضين
قارين او غير قارين لا يمكن الحكم الايجابي عليها بشيء حكما صادقا بحسب الخارج
فاذا حدثت الاثنينية الى رحيه صار كل واحد منها له وجود في الخارج وقبل القسمة
ليس شيء منهما موجودا اصلا انما الموجود هو المادة القابلة لها بعد وجودها
المستعدة لها قبل حدوثهما ثم الوجود على رأي من جعله انتزاعيا نسبيا لا يختص له
الا بما انتزع منه فيكون واحدا لوحدة ما انتزع منه كثيرا بكثرته فكيف يكون للاشياء
المتعددة بحيث يتعدد موجودة بوجود واحد وثانيا فلان خصوصيات الاحكام
وان اقتضت خصوصيات الوجود لموضوعاتها لكن ليس يلزم في الحكم على شيء بحال
خارجي وجوده الانتزاعي بقول الذي ذكره من ان خصوصيات الاحكام ما معنى
خصوصيات الوجود للموضوعات بناء على ما زعمه من الاكتفاء في الحكم على شيء
بحال واقعي بالفعل لوجوده الانتزاعي الذي هو بالقوة ثم بعد الخروج
القوة الى الفعل يكون ظرف تحققه ووعاء ثبوته النفس فقط دون الخارج

واما ثالثا فلان مطلق القضية الممكنة وان لم تقتض صدقها الوجود بالفعل للموضوع في
الاعيان لكنها اقتضت الوجود بالفعل في الذهن على وفاق سائر القضايا والامكان
القضايا التي كلامنا فيها اشد استدعاء للوجود للموضوع من الممكنات فكيف تتصور الاكتفاء
في وجود موضوعها بنحو من الثبوت الانتزاعي الذي يرجع الى عدم الثبوت لا خارجا ولا ذهنا
الا بعد الرصد منظورا اليه واما رابعا فلان عدم اقتضاء الممكنة وجود الموضوع بالفعل ليس
معناه انه يمكن لنا ان نحكم على زيد بانه كاتب بالامكان حين لم يكن موجودا في الاعيان
كنفس الكتابة بالامكان حال خارجي لزيد واي الخارجي شيء لا يستدعي وجود الموضوع
بل معناه ان القضية الممكنة من جهة امكان الاتصاف بالمحمول لا تستدعي وجود [illegible]
اي كيفية الرابطة اذا كان امكانا فالقضية حيث تكون جهة الربط فيها امكانا لا
الوجود للموضوع بخلاف الضرورة والدوام وغيرهما وبعد ما لا يستلزم عدم اقتضائها
من جهة اخرى كما باعتبار اصل الحكم الخارجي مع قطع النظر عن جهاته وعدم اقتضاء
بعض الجهات لوجود الموضوع لا يستلزم عدم اقتضاء نفس الحكم له والكلام في نفس
الاحكام لا في جهاتها [illegible] الجهة فيما نحن فيه هي الضرورة **فصل** في استواء المعاني
التي يستعمل فيها لفظ الامكان اي لفظ الامكان في استعمالات الجمهور من الناس
تقع على ما في قوة سلب امتناع ذات الموضوع او سلب امتناع النسبة بين [illegible] العقد و
الامتناع هو ضرورة انتفاء الموضوع في نفسه او ضرورة عدم النسبة وبالجملة [illegible]
المعنى [illegible] احد هذين الامرين فصار معنى الامكان بحسب استعمالهم سلب ضرورة
الطرف المقابل وانما توصف به النسبة المتحققة على وفق [illegible] باتصاف الشيء
بمحمول متعلقة العقد الواقع في نفس الامر فعندهم ما ليس بممكن فهو ممتنع والممكن واقع على
الواجب وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع [illegible]
جامعة لها في نفس الامر [illegible] في نفس الامر اما الوجوب [illegible] الامكان [illegible]
العقل واعتباره مفهوما جامعا لها [illegible] في نفس الامر بحسب الواقع ليس الا احد الامرين
مبهمة متحصلة بجامع قطع النظر عن اعتبار العقل وتعمله ولذلك ليس هو مادة كل جهة
انصرف عن الوضع الاول بان اعتبر ذلك المعنى تارة في طرف الايجاب كما في الوضع الاول
وتارة في طرف السلب اذ من شأن الامتناع الدخول على كل منهما وحينئذ وقع على الممتنع
ما ليس بواجب [illegible] الممتنع وتخلى عن الواجب فصار الامكان مقابلا لكل من ضروريي الجانبين
اذ بحسب دخوله على الايجاب فأبى ضرورة السلب وبحسب دخوله على السلب نفى ضرورة الايجاب
ولما لزم وقوع الامكان على ما ليس بواجب ولا ممتنع في حالتيه جميعا وضع منقولا
[illegible] خاصا لسلب الضرورة في جانبي الايجاب والسلب جميعا وهو الامكان الخاص المقابل للضرورتين

حمعا وهو اخص من المعنى الاول فكان الاول امكانا عاما او عاميا والثاني
خاصا او خاصيا بحسب الوجهين وصارت الاشيا بحسبه على ثلثة اقسام واجب
ممتنع وممكن كما كانت تحت المفهوم الاول قسمين واجبا وممكنا او ممتنعا وممكنا
ثم قد يستعمل ويراد به ما يقابل جميع الضرورات ذاتية كانت او وصفية او وقتية
وهو احق باسم الامكان من المعنيين الاولين لان هذا المعنى من الممكن اقرب
الى حاق الوسط عن طرفي كالكتابة بالنسبة للانسان لتساوي نسبة الطبيعة
الانسانية الى وجودها وعدمها والضرورة بشرط المحمول وان كانت مقابله هذا
الامكان بالاعتبار فربما شاركه في المادة لكنها توصف بتلك الضرورة من حيث
الوجود وبهذا الامكان من حيث الماهية واخصية هذا المعنى من اللذين قبله من
الابعد من التشبيه ونوع من المجاز وقد يطلق الامكان على معنى رابع وهو ما
بحسب حال الشي من ايجاب او سلب في الاستقبال وهو الامكان الاستقبالي
لكون ما نسب الى الماضي والحال من الامور اما موجودا او معدوما فالضرورة قد
اخرجته من حاق الوسط الى احد الطرفين لذلك اعتبره فرقة من المنطقيين لان الباقي
على الامكان الصرف ليس الا المنسوب الى الاستقبال من الممكنات التي يجهل حالها
ومن اشترط منهم في هذا ان يكون معدوما في الحال فقد غفل عن ان حسبانه ان جعله
موجودا قد اخرجه الى ضرورة الوجود اخطاء مثله بهنا اذ فرض العدم الحالي ايضا
يخرجه الى ضرورة العدم فان استقر بذلك فيستقر بهذا فترجيح احدهما على الآخر
ليس من مرجح وهذا اقول بمناسبة النظر المنطقي والانظار البحثية واما التحقيق
العقلي فيعطي ان الممكن في الاستقبال ايضا لا يتجرد عن احدى الضرورتين الوجود
باعتبار احد الطرفين والامتناع باعتبار مقابله من جهة انحصار العلة كما في الحال والماضي
معنى الامكان ~~الاستقبالي~~ سواء احد متساوي نسبته الى التحصيل الحالي او الاستقبالي
للممكن نعم الصدق والكذب لا يتعينان في الامكان الاستقبالي من الواقع
في الماضي والحال قد تعين بالوقوع ولا وقوعه ويكون الصادق والكاذب
بحسب المطابقة وعدمها واقعين واما الاستقبالي فقد يظن في بعض احد طرفيه
انه كذلك في الواقع ام لا وهذا ايضا بالقياس الى علومنا العرفية المحيطة بالآزال
والآباد جميعا بخلاف علوم المبادي واوائل الوجود فان علومهم علية
وحالية ايجابية بتية لانها الفعالة اكمالية فليته انما الامكان والظن بحسب
حال المهيات المستندة الى شي من طرفي الوجود والعدم ولا ينفك عن ايجاب
الوجود الناشي من اقتضاء السبب التام والجمهور يظنونه كذلك في الواقع والتحقيق
يا باه لان الممكن ممكن بذاته وواجب بوجود علته وممتنع بعدمها فما لا نعلم من الممكن
الا الامكان فلا نتصور ان نعلم منه انه واقع او غير واقع وان علم وجود سببه
كان وجوده واجبا لا ممكنا وان علم عدم سببه كان عدمه واجبا لا ممكنا
فاذا وجود الممكنات باعتبار السبب اذا عقلنا واطلعنا على جميع اسباب

شيء واحد وعلمنا وجوده فقطعنا بوجود ذلك الشيء لانه صار واجبا باعتبار
اسبابه والاول تعالى يعلم الحوادث المستقبلة باسبابها لان الاسباب والعلل
يرتقي الى واجب الوجود وكل حادث ممكن فهو واجب بسببه ولو لم يجب بسببه لما وجد و
سببه ايضا واجب بغيره الى ان ينتهي الى مسبب الاسباب من غير سبب فلما كان هو عالما
بترتيب الاسباب كان عالما بالمسببات وحيث شك والمنجم لما لا يفحص عن بعض اسباب الوجود ولم
يطلع على جميعها لا جرم يحكم بوجود الشيء ظنا وتخمينا لانه يجوز ان لا يطلع عليه ربما يعارض
مانع فلا يكون ما ذكره كل السبب ذلك مع اشتباه المصادمات والمعارضات فان اطلع
على اكثر الاسباب قوي ظنه وان اطلع على الكل حصل له العلم كما نعلم ان الشتاء الهوى
يجي بعد ستة اشهر لان سبب الحر كون الشمس قريب المر من سمت الراس وذلك في وسط
البروج الشمالية لسكان الاقاليم الشمالية ونعلم بحكم الاوضاع السماوية وعادة الله فيها و
سنته التي لا تبديل لها ان الشمس لا تتغير سيرها وانها ستعود الى الاسد بعد هذه
المدة وسنتزيد له ايضاحا لهذا امر في قبيل ثم كشفه علم الله بالمعدات ثم قد يطلق الامكان
ويراد به الامكان الاستعدادي الذي هو تهيؤ المادة واستعدادها لما يحصل لها
من الصور والاعراض وهو كيفية استعدادية من عوارض المادة يقبل البقاء و
شدة وضعفا بحسب القرب من الحصول والبعد عنه لاجل تحقق الاكثر او الاقل
مما لا بد منه وليس هو من المعاني العقلية الانتزاعية التي لا حصول لها خارج
العقل كالسوابق من معاني الامكان بل انه مما يحدث بحدوث بعض الاسباب و
الرابط وينقطع استمراره بحدوث الشي كزوال النقص بعد حصول التمام و
الابهام عند تعين الامر على ما في طلعتنا من ان نسبة المادة باستعدادها الى
الشيء الحادث نسبة النقص الى التمام كما ستنفتح في موعده ان شاء الله تعالى وهذا
الامكان لا يعد من الجهات بل يجعل محمولا او جزءه تتميم فهذا رجاع الكلام الى
احكام هذه المفهومات العقلية التي هي مواد العقود على اسلوب اوان كلا
من هذه الطبايع العقلية يحتمل في بادي الامر ان يكون بالذات او بالغير او
بالعكس الى الغير ثم العقل بعد التدبر فيها يحكم بان الامكان لا يكون بالغير
بل بالذات وبالقياس الى الغير فيسقط من الاحتمالات التسعة واحد فيبقى
المتحققة منها ثمانية اعتبارات والثلثة التي بالذات من تلك الجملة منفصلة حقيقية
حاصرة لجميع الطبايع والمهيات بحسب نفس الامر ومراتبها اللهم الا في المهيات الامكانية
فانها مرتبة والتها من حيث هي لا يكون متصفة بامكانها التي هي حالها في نفس الامر
لاكسبت له مرتبة ما فيها انما في نفسها من تلك الحيثية ليست الا هي لعلم ان كان جميع السلوب

اعلم ان المشهور من الكلام هو ان
الامكان الذاتي عبارة عن سلب
ضرورة الوجود والعدم بالنسبة
الى المهية فلا يكون تحته الوجود ولا
العدم ... فيكون عدم تحقق
وجوده وعدمها ... فحينئذ لا
يكون تحته التقرر واللاتقرر ...
اولا وبالذات ...
... على ما حكي ...
... ام

البسيطة او المركبة لان الحكم بعضها بانه الصانع الوجود فتصدق نقيضهما جميعا
بعض الوجود والعدم ولم يثبت لهما الا انه يصدق سلبه السلوب
العقود السلبية عنها الا على انه الحالات السلوب لهما وسلبهما وفان ... وحمل الامكان
على المهية كنقيضها قبيل الخ ودر الاول كيف ولو كان المقسم في الاقسام السلبية حال
والسلب بالقياس الى الوجود والعدم بجميع الحيثيات والاعتبارات اعم لم يكن
... منه لم يكن القسمة عقلية حاصرة فان المهية المحضة بعضها ما
... عند العقل ولو سلم ثبوت شيء من السلبية لها بحسب انها
فيكون بعضها الصانع وذلك الشيء ثابتة نقيضها فيكون بعضها نقيضها وذلك الشيء فلا يكون
القسمة حاصرة ولا ... على منع الجمع ومنع الخلو حاصلا في الاقسام
السلبية ويكون لبعض هذه الاقسام حاصلا في مرتبة ذات موضوعه كما في الواجب تعالى
اثبات خصوصية القسم لا باعتبار حصوله وخروجه عن مفهوم المقسم فان تجرد
الاستقلال لكون الواجب بالذات مثلا مصداق حمل وجوده ليكون منه ذاته
بذاته والامام مستحيلا بعد تحصيلنا كل قسم الى استيناف بيان وبرهان على كون وجوب
وجوده تعالى بمعنى ذاته مجرد من صفة عارضة لذاته او اعتبار الامر ...
وفرق بين كون الذات مصداقا عليها الصدق مفهوم وكونها مصداق الصدق فلا
تنافي بين هذا الكلام وبين ما سنذكره ان المهية ...
... اعلم ان مفهوم واجب الوجود لذاته شامل لعدة اقسام منها
واجب ممتنع انتفاء المحمول عنه ... اقتضاء او علية من الذات لثبوته لها
وهو القيوم تعالى والضرورة هناك ذاتية ازلية ومنها ضرورية المحمول الى موضوع
لا لكون الموضوع علة لثبوت المحمول له ككون الانسان انسانا او حيوانا او الضرورة
هنا مطلقة ذاتية مع وصف الوجود للموضوع لا به ومنها ضرورية يكون
لها علة هي نفس ذوات الموضوعات ككون المثلث ذا الزوايا القوائم و
ضرورتها ايضا ذاتية بالنظر الى اقتضاء ذات الموضوع ولكن مع وصف الوجود
لا بالوصف وكذا المجرد مفهوم الممتنع بالذات يتحصل في اقسام منها ما يمتنع الوجود
بالنظر الى ذاته من حيث هي لا لعلته واقتضاء منها كشريك الباري جل مجده والعدم
المطلق والشر المحض ومنها ما يمتنع وجود المحمول له بالنظر الى ذاته بذاته لا لعلة
منه لضرورة عدم ذلك المحمول عنه لكون الانسان جمادا ومنها ما يمتنع وجود
محموله بالنظر الى ذاته بغاية ولكن باقتضاء من ذاته لضرورة عدمه عنه لكون الاربعة
فردا فان اقتضاء الزوجية عين اقتضاء نفي الفردية عنها وكذا مفهوم الممكن
بالذات يستوعب امورا ممكنة يصدق على كل منها بحسب الامكان الخاص

بالامكان عاما فان موجبة وسالبة في الموجبة فيستلزم السالبة ويكون العقود المركبة
من قضيتين موجبة وسالبة وان نوزا مركبة فضلا عن الوجهين والمشتملة
او ضدين فان ضرورة الوجود والعدم لتلك المركبات ليست لذواتها
بما هي مركبات بل لعلل هي خصوصيات كالاجزاء والاشياء اللذان هما بالغير اي
الوجوب والامتناع انما يعرضان لجميع الممكنات ولا يعرضان البتة ولا احدهما
لشيء من الواجب بالذات والممتنع بالذات وقد علم الوجوب بالذات لا يكون
بغيره واما العلية التي هي بالقياس الى الغير فهي التضادم التي هي بالذات التحقق
وان خالفهما في المفهوم فالوجوب بالقياس الى الغير يعم جميع الموجودات اذ الموجود
الا وله علية او معلولية لشيء آخر وكل من العلة والمعلول له وجوب بالقياس الى
الآخر لان الوجوب بالقياس الى الغير ضرورة تحقق الشيء بالنظر الى الغير على سبيل
الاستدعاء الاعم من الاقتضاء ... الغير بالذات الا ان يكون للشيء ضرورة
الوجود وهو ان كان باقتضاء ذاته او ... او وجود تعلق ظلي وقد وقع
في الاحاديث الالهية يا موسى انا بدك اللازم والامتناع بالقياس الى الغير يعرض لكل
موجود واجبا او ممكنا بالنسبة الى عدم معلوله او عدم علته او ما يلزم عدم معلوله
او عدم علته وكذا يعرض لكل معدوم ما هو معدوم ممتنع او ممكن بالنظر الى
وجود معلوله او وجود علته وبالجملة وجود ما يصادمه وجوده والامكان
بالغير لا يعرض للواجب القيوم بالقياس الى شيء من الموجودات الممكنة انما يعرض
له بالقياس الى المفروض واجبا آخر وبالقياس الى ما وضعه مجعولات واجب آخر
ويعرض ايضا لموجودات ممكنة بعضها بالنسبة الى بعض او لمعدومات ممكنة كذلك
او لموجود ممكن بالنسبة الى معدوم ممكن او بالعكس كل ذلك بشرط ان لا يكون
بين المقيس والمقاس اليه علاقة علية او معلولية ويعرض لامور ممتنعة بالذات بالقياس الى
معدومات اشياء ممكنة بالذات وما يلزمهما لعدم العلاقة الاستدعائية بينها

تنبيه وجوب العلة بالقياس الى وجود المعلول عبارة عن استدعائه
بحسب وجوبه بها ان يكون لها ما وجبها الوجود المتحقق كما في العلة الاولى او
ووجوب المعلول بالقياس الى وجود العلة كونها بحيث ... الا ان يكون
معلولها ضروري الثبوت في الخارج مع عزل النظر عن المعلول له وجوب حاصل له
من العلة فان سد احال المعلول بعينه ولو كان من جهة اعطاء العلة اياه و
يعبر عنها بالوجوب بالغير ووجوب احد المعلولين لعلة واحدة بالقياس الى الآخر
... ضروري الوجود بحسب اقتضاء الغير

حينئذ مع عدم الالتفات الى الغير بناء او بغير موصوف بضرورة التحقق ان هذا
حال شيئيته لا حالة والوجوب بالغير هو كون الشيء ضروري الوجود في نفسه
اعطاء الغير ذلك لا انه المختار في البين بحيث يلاحظ حال الغير عند ما للمحتاج
اليه الا من حيث هو بل لغيره من قبل افاضة الغير وبهذا فرق صحيح بحيث المعلوم في
الفلسفة العاليه واما في طرائقتنا فسيلوح لك ما فيه ان كنت من اهل الطريق
فاعدتهم المعلول واجب بالعلة وبالقياس اليها جميعا بخلاف العلة فانها واجبة
بالقياس الى المعلول لا به وكذا الكل واحد من معلولي علة واحدة بالقياس الى الآخر
والامتناع بالغير هو ضرورة عدم الشيء من قبل اقتضاء الغير ولا امتناع
بالقياس الى الغير ضرورة عدم وجوده بحسب استدعاء الغير وهو يجتمع مع
الامتناع بالغير في وجود المعلول بالنسبة الى عدم العلة او عدمه النسبي الى
ويفترق عنه بالتحقق في عكس هذين الصورتين وفي عدم احد معلولي علة واحدة
الى وجود الآخر او وجوده بالنظر الى عدم الآخر والامكان الخاص بالقياس الى الغير
هو لا ضرورة وجود الشيء وعدمه بحسب استدعاء حال الغير وجودا وعدما
مقيسا اليه وهذا انما يتحقق في الاشياء التي لا يكون بينهما علاقة طبيعية من جهة العلية
والمعلولية او لا تفاق في معلولية علة واحدة **فصل** في ان الامكان يحتمل
ان يكون بالغير لما تيقنت ان قسمة الشيء الى الواجب والممكن والممتنع منفصلة
حقيقية اذ كل مفهوم فهو في ذاته اما ضروري الوجود او لا واما ضروري العدم او لا
وهذا في التحقيق منفصلتان حقيقيتان لكل واحد منهما تركب من الشيء ونقيضه
وهكذا حال كل قضية منفصلة يكون اجزاؤها اكثر من اثنين فانها تكون بالحقيقة
منفصلتان او اكثر فحينئذ الشيء باي اعتبار وحيثية اخذ لا يكون الا احد هذه
الثلثة فاذا كان حاله بحسب ذاته وبحسب صفة مع قطع النظر عن ما غير الغير فهو
من جملة هذه الثلثة المنفصلة الامكان فلو فرض ان يكون له امكان بالغير لكان
لشيء واحد بالنظر الى حيثية واحدة امكانان احدهما بالغير والآخر بالذات
بمعنى كون الذات كافية في صدقه لا بمعنى اقتضاء اياه لاستحالة ذلك كما سيظهر
ومن المستحيل ان يكون امكان واحد مستندا الى الذات بالمعنى المذكور والى
الغير جميعا كما في الوجوب من انه لو كان بالذات لم يكن بالغير ولو كان بالغير لم
يكن بالذات وان تحقق امكانين لشيء واحد باعتبار واحد فهو مستلزم الفساد
فكما لا يتصور لشيء واحد باعتبار واحد وجودان او عدمان فكذلك لا يتصور
لواحد بعينه من الذات والحيثيات المتكثرة للذات ضرورتا وجود او
ضرورتا عدم واحد او لا ضرورتان لوجود واحد او عدم واحد كيف وهذه

المتنا

المعاني بطبايع ونعته لا تحصل الا بالاضافة ولا تتعدد كل منها الا بتعدد
ما اضيفت هي اليه فلو فرض امكان بالغير لشيء ما فهو مع عزل النظر عن الغير اما
في حد ذاته ممكن فكان لشيء واحد بعينه امكانان وقد علمت بطلانه او ضروري احد
من الوجود والعدم فقد ازاله ذلك الغير عما تقتضيه ذاته وكساه مصادم ما اوجبه
بطباعه وليس كذلك اذا كان الوجوب او الامتناع بالغير حين كون الذات
متصفة بالامكان الذاتي لانه عبارة عن لا اقتضاء الذات احدى الضرورتين
لا اقتضاؤها سلبهما وبينهما فرق اذ الاول سلب تحصيلي لا ايجاب سلب او ايجاب
عدولي والثاني ايجاب لاحدهما والسلب البسيط التحصيلي هو كذلك لا يحوج صدقه
على شيء بحسب ذاته الى اقتضاء من تلقاء تلك الذات له بل يكفيه عدم الاقتضاء
الاطلاق فالامكان لاجل هذا ليس من لوازم المهيات على المعنى المصطلح الشايع
في اللوازم بل على مجرد كون المهية كافية لصدقه عليها لا بمقتضي ولا باقتضاء نعم
تساوي طرفي الوجود والعدم بالنظر الى نفس الذات الامكانية من حيث هي موجود
او معدوم في الخارج وثابت في العقل وصحة ايجاب سلب الضرورتين عنها بحسب
حكم العقل من لوازم المهيات على المعنى الشايع فيهما لكن ليس شيء منها حقيقة الامكان كما
يسوق اليه البرهان بل هو اشد محوضة في عدم التحصل واوكد صرافة في القوة والفاقة
ومنهم من يجعل الامكان بمعنى تساوي الطرفين نظرا الى الذات واحوج السلب العدولي
او التحصيلي لكنه يجعله من اللوازم الاصطلاحية للذات المحوجة الى اقتضاء منها
ثم يعتذر عن لزوم الانقلاب عند فعلية احد الطرفين او تخلف مقتضى الذات او ترجيح
احد المتساويين بان نفس الامر اوسع من مرتبة الذات من حيث هي وان تساوي
في خصوص نحو من انحاء نفس الامر بخصوصه لا يستلزم انتفاءه في نفس الامر مطلقا
حيث الامكان اقتضاء ذات الممكن تساوي الطرفين بالنظر الى ذاته من حيث هي هي
ذاته فقط وبحسبه نفس الامر وكذا ما ينافي مقتضى ذات الممكن ترجح احد الطرفين بالنظر
الى ذاته من حيث هي لا ترجحه بالنظر اليها مع نفس الامر بحسب تاثير العلة وافاضة الجاعل
وانت بعد الاحاطة بما نبهناك عليه من ان الممكن في مرتبة ذاته من حيث ذاته له القوة البارحة
والفقر المحض من غير تحصل بوجه من الوجوه اصلا في جوهر المهيات علمت بطلان ذلك اذ المهية
الامكانية حيث لا تحصل لها ما لا فعلية لها في حد ذاتها وما لا فعلية له لا اقتضاء له
بصبغ الوجود من جهة افاضة الجاعل القيوم والامكان لما هو القوة في اخراج
شيء من القوة الى الفعل ومن الابهام الى التحصل والفاقة بالكفاف المهية
بحسب ذاته المبهم لا بعينها الاشياء حتى يسلب بعض **افضايح وتنبيه على ان الذهني** بالمعنى
ان من الذاهبين الى ان الامكان الذاتي من لوازم المهيات

وقد علمت بما ان الممكن من حيث هي لكونها امرا غير موجود لا اقتضاء لها اصلا فضلا عن اقتضاء في لا ظهاره ... من ان يكون مرجحا لاحد طرفي الغيرة

الاصطلاحي و اللزوم بان ... ربما يحمل ... ان بطلان الامكان بالغير لوكان ...
كذلك لزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد او انقلاب ... الواجب
بالذات او الممتنع بالذات الى الممكن بالذات ورد عليه انه يجوز ان يكون علته الذات
مستقلا لها ... ولو باشتراك الغير ... فاذا وجد لم يكن لها علة او استقلال
فلا يلزم التوارد المذكور كما في اعدام اجزاء المركب فان كلا منها علة مستقلة
لعدمه عند الانفراد واذا اجتمع عدة منها بطل الاستقلال عن الاحاد ... ويجاب
بان في التصوير المذكور لا يكون الامكان ذاتيا اصلا اذ لا يزال الغير مدخلا في
وجود او عدم ... والحق ان علة كل من اعدام اجزاء المركب لعدمه على سبيل التشبيه
لا في اثباتها بما هو علة بالذات لان ما هو علة بالذات لعدم المعلول ... طبيعة
عدم احدى علل من الشرائط او الاجزاء وغيرها و ذلك امر كلي مبهم لا تعدد فيه
بحسب ... الافراد وان تعددت لكنها ليست علل بخصوصها بل العلة هي القدر
المشترك وكون العلل اضعف تحصلا من معلولها ليس بضاير في علل الاعدام فلا
حاجة الى ... تكلفه بعض الافاضل من ان علة عدم المعلول الشخصي عدم
علته التامة الشخصية وربما قالوا لو كان امكان الشيء معلولا لغيره لكان هو
في ذاته جايزا ان يكون ممكنا او واجبا لذاته او ممتنعا لذاته و امكان كون
الشيء واجبا لذاته او ممتنعا لذاته مشتمل على التناقض ... ايضا اذا فرضنا
عدم تاثير الغير فيه كان واجبا او ممتنعا وكلاهما مستحيلان لان سلب تاثير
الغير فيه ... لذاته وكون الشيء بسبب الغير واجبا لذاته او ممتنعا لذاته ...
وهذه كلها ... بعدما تحقق الامر بان ... الامكان الذاتي هو كون
الشيء بحيث اذا اعتبر ذاته ... عن ملاحظة امر او ... كان سلوب الضرورة
للوجود والعدم عنه ... اقتضاء ولا علية منه لذلك ... غير ذاته وان كان من السلوب الاضافات العارضة لذاته وكذا الحال في الوجوب
والامتناع الذاتيين اذ المقسم في الاقسام الثلثة هو حال الشيء على هذا الوجه الذي
ذكرناه دفاع شك انك بعد ان ... ان كون الشيء بحسب مرتبة نفسه
ما يصدق عليه ... كان سوى ذاتياته لا يستلزم ان يكون في ذاته مصداقا
لتلك السلوب ان يكون حيثية الذات بعينها حيثية ... لكن
نقول ان الماهية الماخوذة من حيث هي ... جوهريات ذاتها
عنها من تلك الحيثية وسلب الضرورة اذا اخذ سلبا تحصيليا صح صدقه عليها في
تلك الحيثية فيلزم ان يكون نفس هذا السلب من جوهريات الماهية مع ان الامكان
الذاتي من عوارض الماهيات لا من جوهرياتها ازالة ريب وحيث ... تكشف
لك في ... مباحث الماهية فائدة تقديم السلب على من حيث هي في قولنا الماهية
ليست من حيث هي الا هي حتى تعود الحيثية جزءا من المحمول و يكون السلب واردا
على الثبوت من تلك الحيثية لا ان يوجه حتى يصير قيدا للموضوع وقيد الراد ...

ان لب المحمول وبرح الحكم لا اثبات سلب المحمول للماهية ... كما هو ... عند المصنف ... عند ذلك ...

لو فعل هكذا لرجع الحكم معلقا كما اذا كان مدخول السلب محالا لا يحتمل ان يكون الموضوع
محدودا منه في نفس الامر ... اصلا فيصل ... شك التصحيح ...
وهو انه لما صح سلب كل ما ليس من ذاتيات الماهية اذا اخذت من حيث هي هي فكذلك يصح
سلب تلك السلب ... تلك الحيثية وكما ان الانسان الماخوذ من حيث هو هو ... يسلب عنه
الكتابة من تلك الحيثية كذلك يسلب عنه سلب الكتابة ايضا لكونهما جميعا من العوارض التي ...
الذات والذاتي ... حصول كل جهة امكانية لها لا عن ... كما صح سلب ضرورة الطرفين عنه
هي فلذلك يصح سلب ضرورة الطرفين من تلك الحيثية فاذن الان من حيث هو هو كما
ليس بواجب ولا ممتنع بحسب ذاته فكذلك ... تلك الحيثية ليس ... بالذات وقد ...
الا اسم ... باي وجه اخذ خال عن الوجوب والامتناع والامكان الذاتيات ...
في مرتبة ذاته ... بالذات لا ينفك عنه الامكان الذي في تلك المرتبة وذلك لان الماهية
لم تصدق عليها من جهة ذاتها شيء من الوضعيات الاخرى بان يكون جهة العروض هي الماهية
من حيث هي لكن تصدق على الماهية الماخوذة من حيث هي كثير من الوصاف هي التي
لا تخلو الماهية عنها في نفس الامر على نحو لا يكون جهة العروض هي الماهية من حيث هي كالعوارض
التي لا تنفك الماهية عنها ابدا الممتنع صدق سلوبها عليها بخلاف العوارض التي تجعلها ...
الوجود فانها حيث تخلو الماهية عنها في مرتبتها التي لها متقدمة على الاتصاف بالوجود
تصدق سلوبها على الماهية اذا اخذت تحصيلية لا عدولية لكن الامكان ليس من هذا القبيل
اذ هي من المراتب السابقة على الوجود فلتبيه لم تصدق على الماهية اصلا ومما ذكرناه
علمت ضعف قول من اراد التقصي عن هذه الشبهة بان انفكاك الماهية من حيث هي عن
الامكان لا يستلزم جواز انفكاكها في نفس الامر لانها اوسع من تلك المرتبة فيجب اتصافها
على عوارضها الوجودية التي يكون القضايا المعقودة بها وصفية هي العوارض
التي تلحق الماهية لا من حيث هي بل بشرط الوجود ولا حاجة ايضا الى ما ذكره بعض الاماجد
عظم الله سعده ان الامكان لما لم يكن حقيقتها الا سلب ضرورة الطرفين سلبا
بسيطا تحصيليا فيكون صادقا في مرتبة الماهية من حيث هي وان كان خارجا عن جوهرها
فان مجرد كون الشيء سلبا تحصيليا لا يوجب صدقه في مرتبة الماهية الماخوذة بنفسها والا
لصدق سلب الامكان ايضا ثم عدم ... المقسم في الامور التي هي حال الماهية بالقياس
الى الوجود والعدم وهذه حالة ثبوتية اتصافية وان كان بعض العقود لا الامكان
سلبيا حتى يكون المعقودة به من القضايا موجبة سالبة المحمول لا سالبة بسيطة فكون
الشيء ممكنا عبارة عن اتصافه بسلب ضرورة الطرفين لا الا اتصافه بضرورة
الطرفين فصدق الامكان على شيء معناه صدق الاتصاف به وقد صرح بذلك
بعض المحققين وهم وتنبيه ثم لعلك تتفطن من معلولية الشيء تستلزم معلولية
عدمه لعدم ذلك الشيء اذ عدم العلة علة لعدم المعلول فاذا كان وجود الممكن بالغير

وهو ضروره وجوده فمقتضيه وهو سلب ضروره الوجود يكون بالغير واذا كان علة
الامتناع بالغير وهو ضروره عدمه فمقتضيه وهو سلب ضروره العدم يكون حاصلا
بالغير فاذن ثبت الامكان بالغير فنقول لك قد قرر ان ممكنية الشئ التي هي امكانه الذاتي
سلب الضروره الذي في قوة موجبة سالبة المحمول لا نفس سلب الضروره الذي في
قوة السالبة البسيطة وظاهر ان نقيض ضرورة الوجود هو المعنى السالب الاول
الذي هو ممكنية الشئ والقياس مجموع ضرورة الوجود وضرورة العدم صفة واحدة
لها وحدة اجتماعية يكون لها علة واحدة وحدة بالعدد حتى يكون لها سلب
واحد ويستند الى سلب العلة الواحدة بل هما صفتان متخالفتان فالايجاب
مستندتان الى علتين متخالفتين غير مجتمعتين فلا يكون نقيضاهما صفة واحدة
مستندة الى سبب واحد وان كانت الوحدة بالعدد فضلا عن الحقيقة وايضا الحكم
الوحدة في جميع النقيضات معتبرة والا لم ينضبط الاقسام [illegible] العالم وقد
قررت هذه الشبهة في كتاب الافق المبين ادام الله ظلال مصنفه على مفارق
العالمين بوجه اخر وهو ان الوجوب بالغير هو ضرورة الوجود بالغير ونقيضه
سلب ضرورة الوجود بالغير وهو ممكن بالنظر الى ذات الممكن وكذلك نقيض الامتناع
بالغير وهو سلب ضرورة العدم بالغير فاذن ثبت الامكان بالغير وهو مقابل
الوجوب بالغير والامتناع بالغير ثم ذكر الجواب عنهما بان نقيض ضرورة الوجود بالغير
سلب ضرورة الوجود بالغير على ان يكون بالغير قيدا للضروره لا لسلب الضروره وكذا
نقيض الامتناع فاللازم سلب الضرورة الاتية من الغير لا سلب الضرورة الاتي منه
والمستحيل هو اتيان سلب الضروره من الغير لا سلب اتيان الضرورة منه

حصافة بينة المشهور عن الاوايل انهم ياخذون الكلام [illegible] الوجوب وكذا الامكان
والوحدة والوجود امورا زائدة في الاعيان والمتاخرون على ان تلك امور
زائدة في العقل على الماهيات الا انها من العقليات الصرفة التي لا صور لها
في الاعيان تحاذى بها ما في الاذهان وقد علمناك بما فتح الله علينا من كرائم
الفضل وسلوك الامر الوسط نحو وجود هذه المفاهيم وانها على اي سبيل تكون
ثابتة ومنفية معا وما فتح لعلك [illegible] ليسوا من اهل المخاطبة والتوشيح
بكلامهم والبحث عن مرامهم ان هذه الامور لا تزيد على ما تضاف اليها من
الماهيات الموصوفة بها لا ذهنا ولا عينا فانك تعلم باول العقل انه اذا قيل
الانسان ممكن الوجود او الفلك ممكن الوجود لا نعني بامكان الوجود في الانسان
نفس معنى الانسان وفي الفلك نفس معنى الفلك على ما نقلنا عنهم في الوجود
بل هو معنى واحد يقع عليهما فلو حمل الامكان على الانسان وعني به نفس معنى
الانسان ثم حمل على الفلك وعني به نفس الفلك فلم يكن معنى واحد وضع بازائه
لفظ واحد بل كان لفظ وضع بازاء الانسان والفلك فان قيل على الفلك بالمعنى

او حينئذ يكون معناه اي معنى سلب ضروره الوجود بالغير سلب حصول الضروره من الغير ولا استحالة فيه بل هو عين ما يدعيه الحكماء من استحالة الامكان بالغير اذ مرادهم انه يستحيل حصول سلب الضروره عن الغير منه رد على عنه

الذي قيل على الموصوفات بالانسانية فعدة افراد المفهوم من الانسان في الفلك شيئا واحدا
وذلك بديهي البطلان فقد ثبت ان معنى الامكان اذا حمل على الماهيات المختلفة فليس هو
عين تلك او واحد منها بل امر يعرضها كعموم العرض العام اللاحق وقد قضى العجب كل العجب
عن قولهم هذا بعض ابناء الحكمة والتحصيل حيث قال ان هؤلاء لو افتقوا ابناء صنعتهم
في الاحتجاج على وجود الصانع عز شانه بان العالم ممكن وكل ممكن يفتقر الى سبب مرجح ثم
اذا باحثوا في الامكان يقولون هو نفس الشئ الذي يضاف اليه فكانهم قالوا العالم محتاج
الى الصانع لان العالم عالم **قاعدة اشراقية** وقد وضع منهج الاشراق قاعدة لكون
الامكان واشباهه اوصافا عقلية لا صورة لها في الاعيان بان كل طبيعة تقتضي
نوعه اذا كانت لصورة خارجية ان يتكرر يتسلسل مترادفا يتولد منه في الوجود [illegible]
متولدة معا الى لا نهاية كالوجود والوجوب والامكان والوحدة لا يكون موجودة في الاعيان
فكما انه اذا كانت للوجود صورة عينية وراء الماهية الموجودة كان له وجود عيني وللوجود
الوجود ايضا الى لا نهاية مع لمجموع السلسلة وجود او تسلسل مرة ثانية الى لا نهاية اخرى
وهكذا ولا يكون للوجود الاصل حصول الا بحصولها جميعا فكذلك الوحدة اذا كانت شيئا في الاعيان
وراء الماهية كان لكل ماهية دون الوحدة وحدة وللوحدة دونها وحدة اخرى وللوجود وحدة
وللوحدة وجود ويعود اللانهاية مترادفة متضاعفة وكذلك في الامكان والوجوب
ويتولد سلسلة اخرى على التضاعف من الامكان والوجوب فللامكان وجود وللوجود
امكان اذ لو وجب لم يكن عارضا ووراء تلك السلاسل تسلسل الى لا نهاية في التضاعف
بين الامكان والوجوب بالغير وبين الوجود والوجوب وبين الوحدة والوجوب
فاذن كل مفهوم هذه سبيله فانه لا يكون له صورة في الاعيان ولا هو متحقق في الاعيان
شئ وراء الماهية فاذن هذه الامور طبايع [illegible] واعتبارات ذهنية لا يحاذي بها شئ
في الخارج ولا يبلغ لها متعين في الذهن تقف عنده ويحصل من التكرر الحصول
لدى العقول **بحث وتنقيح** ومما يتزلزل به هذه القاعدة امور منها كون الوجوب
عند القائلين بحقيتها [illegible] لها وجودا صرفا ووجوبا بحتا في حد ذاته واحتياجه [illegible]
كونه في الاعيان فقد نقضوا القول في باب الوجود وكونه عندهم اعتباريا محضا لا صورة
له في العين وذات الباري عندهم صورة الصور واصل الحقائق ومنها ان [illegible]
هذه القاعدة ونحترز عنها فان الجواز ان يكون مفهوم واحد ومعنى فارد [illegible]
صورة [illegible] وتارة محصلا [illegible] معقولا بذاته وبالجملة متفاوتا بانحاء التكون [illegible] الحصول
متى يتفاوت باطوار القوة والضعف والكمال والنقص فليجوز مثل ذلك في بعض [illegible]
[illegible] كالاستغناء في الوجود والوحدة من قبولها اطوار المختلفة في التحقق [illegible]
في الفضل والنقصان بحيث يكون لكل منها ان يكون ذاتا احديا بالقبول [illegible]
نقصه ان يكون اعتبارا عقليا [illegible] لا حقيقة متاصلة بازائه فموجودية
الماهيات التي لا حقيقة لها بانفسها انما هي بالوجود لا بانفسها وموجودية الوجود بنفس ذاته

لان الوجود نفس حقيقة الهيات الموجوده به فكيف لا يكون له حقيقة وحقيقة عين ذاته لا تحتاج
في موجوديته الى وجود لئلا يتضاعف الوجود لكن للعقل ان يعتبر لها موجودية اخرى كما
في حقيقة النور فانه ما هو ظاهر بنفسه فان حقيقة النور ظهور الاشيا ومظهر لها فالاشياء
ما النور والنور ظاهر بذاته لا بنور اخر لئلا يتضاعف الانوار الى لا نهاية لكن للعقل ان
يفرض للنور نورانية اعتبارية وللنورانية نورانية اخرى وهكذا الى ان ينقطع
بانقطاع اعتبارات العقل وملاحظاته وكذا الكلام في الوحدة التي هي صفة عقلية
عين الوجود ذاتا وغيره مفهوما وكثيرا ما يكون للشيء حقيقة ذاتية هي مفهوم غير حاصل
في العقل كالوجود وصفاته الكمالية وقد يكون للشيء مجرد مفهوم لا حقيقة له في العين
كالامتناع واجتماع النقيضين وشريك الباري واشباهها وكذا سائر السلوب والاضافات
وربما يكون مفهومات متعددة موجوده بوجود واحد بل متحدة مع حقيقة واحدة
كمفهومات العلم والقدرة والحياة التي هي عين وجود الحق تعالى وبهذا اشد صح باذكره هذا
الشيخ الجليل القدر في كتاب المشارعات وصفه بالقوة والمتانة وهو قوله انما نشاع مع
من قال الموجود نفس الوجود فنقول الوجود والوحدة حالهما واحد في انهما يمتنع ان
يكونا في الاعيان عندكم وان كلا منهما اعتبار عقلي عندنا وانتم قد منعتم السلسلة
الغير المتناهية في الوجود بانه هو الموجود به فلا شك ان الوجود والوحدة ومفهومهما
مختلف وتعقل احدهما دون الآخر فلا يرجع ابدا معنى الوحدة الى الوجود ولا معنى الوجود
الى الوحدة فمعلوم ان لو كان الوجود موجودا كان له وحدة واذا كانت الوحدة موجودة
كان لها وجود وله وحدة اخرى موجودة بوجود او وهكذا تسلسل بالضرورة سلسلة
مرتبة غير متناهية من وجود وحدة ووحدة وجود ولا يخلص تعالى ان وحدة الوجود هو
او وجود الوحدة هي فان مفهوم الوجود غير مفهوم الوحدة ولا يكون شيئان شيئا واحدا
في نفسه انتهى حاصل كلامه في هذا المرام ومبناه على ان المفهومات المختلفة لا يمكن ان
تنتزع من مصداق واحد وذات واحدة وامتناع ذلك غير مسلم فان امرا واحدا ومعنى
واحدا من حيثية واحدة ربما كان فردا ومصداقا لمفهومات متعددة ومعان مختلفة
لكون وجود زيد معلولا ومعلوما ومرزوقا ومتعلقا فان اختلاف هذه المعاني
ليس مما يوجب ان يكون لكل منها وجود على حدة وكاختلاف الصفات الحسنى الالهية
التي هي عين الوجود الاحدي الالهي باتفاق جميع الحكماء والى ما ذكرنا من ان تعدد
المفهومات لا يوجب ان لا يكون حقيقة كل منها نحو وجود غير حقيقة الاخر ووجود
الا بدليل اخر غير تعدد المفهوم واختلافه يوجب ان يكون ذات كل واحد منهما
غير ذات الاخر ومما يؤيد هذا قول الشيخ الرئيس في الهيات الشفا في بيان
ان كون الشيء عاقلا ومعقولا لا يوجب اثنينية في الذات ولا في الاعتبار و
ان التحصيل اذا اقتضى شيئا مجردا لم يكن بينهما الا اقتضاء يوجب ان يكون شيئا اخر
او هو بل كنوع اخص من البحث يوجب ذلك وبيان انه من الجلي ان ما يتحرك هو
ما يحرك ولذلك لم يمتنع ان يتصور فريق لهم عدد ان في الاشياء ما يحرك

لذاته الى وقت ان قام البرهان على امتناعه ولم يكن نفس تصور المحرك والمتحرك
يوجب ذلك وكذلك المضافان يتوقف اثنينيتهما لا على نفس النسبة الاضافية
المفروضة في الذهن انتهى اقول يعني كلا من تعدد واختلاف المعاني والمفهومات
بعضها يتعدد ذواتها او تتحد لا تحتاج الى استئناف نظر وبرهان غير اختلاف المفهوم
بعضها ان تعددها او وحدتها في الذات والحقيقة فكالمفهوم المتحرك غير مفهوم المحرك
ومفهوم الابوة غير مفهوم البنوة فكذلك مفهوم العاقلية غير مفهوم المعقولية لكن النظر
والبرهان قد حكما في القبيل الاول بتعدد الذات دون الثاني بل حكما بان عاقلية الذات
المجردة عين معقوليتها بحسب الذات والوجود مع اختلافهما بحسب المفهوم بلا شك وريب
فاتقن ذلك المقام فانه قد زلت فيه الاقدام فاذا انكشف ومهد قاعدة في بعض
هذه الامور كالوحدة والوجود واشباههما لعدم تبعيتها في الخارج فلا باس ان نشير الى ذلك
وبيان كونها اعتبارا عقليا فهي الاستعانة بغيره وقد مرت الاشارة الى كيفية تحقق
هذه المعاني الحقائق والمهيات فعليك بحسن التأمل وقوة التدبر ثم انك قد علمت ان
الامكان وصف للمهية باعتبار ملاحظتها من حيث هي مع قطع النظر عن انتسابها
الى الفاعل التام ومعلوم ان ما يتصف به المهية الماخوذة على هذا الوجه لا يكون
الا امرا عقليا اعتباريا وايضا الامكان مفهومه سلبي والسلوب بما هي سلوب لا حظ
لها من الوجود لا عينيا ولا ذهنيا ومما يتضح به الفرقة التي دله القائلة بكون الامكان
موجودا عينيا وراء المهية النظر في المعلول الاول وانه ممكن الوجود لانه من الحوادث
الذاتية عندهم فلا بد وان يكون اولا ثم يوجد لان ترجح الوجود بالغير لا يتصور الا بعد
كون الشيء ممكنا في نفسه فاذا تقدم الامكان عليه فامكانه يكون ممكنا لاستحالة كونه
واجبا بالذات لكونه صفة متعلقة بغيره والامتناع تحقق واحد منهما فاذا كان ممكنا فلا بد
من مرجح وعلة فان كان مرجحه واجب الوجود بذاته فيلزم منه ما لان احدهما كون الواحد
بحيث يحصل منه الشيء وامكانه وحصول شيئين من واحد يستدعي جهتين فيه وهذا محال
في الذات الاحدية والثاني ان يكون امكان الممكن بجعل فاعل فيكون امكان الممكن مجعولا
بغيره وقد علمت ان الامكان لا يكون مجعولا فضلا عن كونه مجعولا بغير ذات الممكن بل ليس
لاحد منهم ان يقول ان الامكان لا يتقدم على المعلول الاول في سائر الازليات فانه يلزم
ان يكون الامكان انما يحصل بعد ان يوجد الشيء وقد اعترف بان الممكنات لما يحدث شيئا الى
فاذن امكانها متقدم على وجوبها الذي يحصل لها بغيرها او الوجوب بالغير مسبوق بالامكان
الشيء في نفسه وحال الشيء في نفسه متقدم على حاله من غيره ولا يمكن الاعتذار بما
يقال ان امكان الازليات لا يتقدم عليها فاذن الامكان ممتنع الذي
هو قسيم الوجوب والامتناع لا يخلو عنه شيء من المعلولات كيف والعلم بكون الاشياء الدائمة
ممكنة في ذواتها بالمعنى القسيم للواجب والممتنع كانت واجبة بذاتها او ممتنعة بذاتها و
ليس كذا وكذا لا ينفع الاعتذار باوجدي سوداء نقلت من الشيخ الرئيس سماها بالاعتبار

والانتفاء فرع ان وجود الحق الاول لا تمكن المعلولات من تقدم الامكان عليها فان
الكلام ليس في التقدم الزماني حتى يحصل الفرق بين المبدع والكاين في سبق الامكان
على احدهما دون الاخر انما الكلام في التقدم بالذات او بالطبع ولا شك ان الامكان
اذا كان امرا في العين والوجود بالعين وما بالامكان في نفسه وما للشي من ذاته
متقدم على ما له من غيره سيما اذا كان ما له من غيره مشروطا بما له من ذاته فلا مخلص
من هذا الاشكال للقائلين بموجودية الامكان الا بالمصير لما جنحناه في الاعتذار
عنهم وهو كون الامكان ونظايره موجودات لغيرها معدومات في ذواتها كيف ولو
كان للامكان صورة موجوده في نفسها وان كانت حاصلة لغيرها لكان كسائر الاوصاف
الخارجية التي لها صور في الاعيان لم يكن من لوازم الماهيات مع قطع النظر عن
ملاحظة الوجود والعدم معها لان لازم الماهية مطلقا سواء كان بالمعنى المصطلح ام
لا يجب ان يكون اما عقليا وايضا لو كان لامكان الممكن صورة عينية لما امكن
لحوق الوجود والوجوب بالغير للماهية لان لا ضرورة الوجود والعدم اذا كان
حالا وجوديا خارجيا لكان حالا للماهية الموجودة فيناف ضرورة احدهما التي
ايضا صفة خارجية نعم اذا كان الامكان صفة للماهية باعتبار ملاحظتها في
نفسها مع قطع النظر عما يستند اليه وجودها او عدمها فلا ينافي اثباتها للماهية
الماخوذة على هذا الوجه وجودها او عدمها الحاصل لها الاخر دائما فالمغايرة
في الحقيقة موضوع الوصفين متعدد وملحوق النعتين مختلف واما ما قيل ان
الامكان للممكن عبارة عن لا ضرورة وجوده ولا ضرورة عدمه الناشئين عن ذاته
المتعينين الى ذاته فنفيه ظاهرة لان مناط العلم المطلق الواجب والممكن
والممتنع حال الشي بالقياس الى طبيعة الوجود مطلقا من دون تقييده بتعيين نسبة
الى الشي **اشكال وتحقيق** ان الذين يقولون ان الامكان ونظايره كالوجود
والوجود والشيئية والوحدة لها صورة في الاعيان وهوية زائدة على ذات الممكن
والواجب والموجود والواحد والشي ربما احتجوا على اثبات دعواهم بحجج اولها
انا اذا حكمنا على الشي بانه ممكن في الاعيان ندرك تفرقة بين هذا وبين ان نحكم
انه ممكن في الذهن فليس الا ان الممكن الخارجي امكانه في الخارج والممكن الذهني
امكانه في الذهن وقس عليه نظايره وثانيها انه ان لم يكن الشي ممكنا في
الاعيان لكان في الاعيان اما ممتنعا او واجبا اذ لا مخرج للشي عن احد هذه الا
ولو لم يكن موجودا في الاعيان لكان معدوما ولو لم يكن واحدا لكان كثيرا
فيلزم ان يكون المحكوم عليه بانه ممكن او موجود او واحد في الاعيان ضروري
وجود او ضروري عدم ومعدوما وكثيرا وهذا تناقض مستحيل وثالثها انه لو
كان هذه الاشيا محمولات ذهنية واوصافا عقلية لا امورا عينية لجاز ان
الحاقها كان للنفس ان تصفها باي ماهية اتفقت فكان كل مفهوم وان كان نفس

من المقدمات

من المقدمات كشريك الباري واجتماع النقيضين والعدم المطلق ممكنا وقس
عليه غيره ورابعتها مختصة بالامكان وهو ان كل حادث يجب ان يسبقه الامكان
ولا يوجده الفاعل الا لانه ممكن في الاعيان لا لانه ممكن في الذهن بحسب الا ما
حصل له تحقق الا في الذهن فما وجد في الخارج فلا بد ان يكون له امكان في الخارج وبهذه
الحجج الوهمية تمسك الذين ذكرهم في كون الامكان وسائر الامور العقلية اوصافا
الذهنية الترجيح بحراء لما صدر عنهم لكن للطالب الحق ان يدفع هذه الاحتجاجات
اما الاول فهو ان الامكان ونحوه امور زائدة على الحقايق الا انها صيغت الى الماهيات
العقل بان العقل اذا لاحظ ماهية الانسان او غيرها مثلا وجدها في حد نفسها بحيث
لم يكن الامكان ذاتها او من ذاتياتها وكذا سائر النعوت التي ليست بعين الماهية ولا جزءها
واما ان هذه الامور الزائدة لها صورة في الاعيان فغير مسلم الا في المعنى الذي
هو الوجود وكذا الوحدة الشخصية التي هي بعض حقيقة الوجود عند الراسخين برهان
خاص بالوجود ولا تاثير لشي من هذه الحجج في ان للوجود صورة في الاعيان بل هو مما حصلنا
بالهام غيبي وتاييد ملكوتي وامداد علوي وتوفيق ربانى وقول من قال انه ممكن او موجود
في الاعيان مستدعي ان يكون امكانه او وجوده في الاعيان غير صحيح اذ لا يلزم من صحة حكمنا
على شي بانه ممكن في الاعيان ان يكون امكانه واقعا في الاعيان لما تقدمت من ان الوجود
الرابط قد يفترق عن الوجود في نفس الشي بل الممكن محكوم عليه من قبل الذهن بانه في
الاعيان ممكن كما هو محكوم عليه ايضا من قبله انه في الذهن ممكن فالامكان صفة ذهنية
يحكم وجودها الى ما هي في الذهن لكن يضيفها العقل تارة الى ما في الخارج وتارة
الى ما في الذهن وتارة يحكم حكما مطلقا يتساوى النسبة الى العين والذهن كما لا
لاحد ان يزعم ان الامتناع ان لم يكن له صورة في الاعيان لم يكن الممتنع في الاعيان
ممتنعا فيه وان لم يكن له امتناع لكان اما واجبا او ممكنا فكذا من لم يقل لما
ذكر في الحجة الثانية بل الامتناع والوجوب والامكان حالها واحد في انها من
الاوصاف العقلية التي لا صورة لها في الاعيان مع اتصاف الاشياء بها في الاعيان
والادلة في ... الحجة الاولى والثانية واما ما وجد في المطارحات لصاحب الاشراق
في ابطال كون الامكان والامتناع والوجوب ذا صورة في الاعيان من ان حالها
كحال المعقولات الثانية كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية وغيرها من
موضوعات علم الميزان حيث ليس الاشياء يتصف بها في الاعيان ولا صورة لها في
الاعيان ولا منافاة بين كون زيد جزئيا والانسان كليا في الاعيان وبين كون
الكلية والجزئية من الامور الذهنية المحمولة على الاعيان فكذلك الحال في اتصاف الشي
بالامكان والامتناع ونظايرهما فمنظور فيه لان وصف الامكان والامتناع ونظايرهما

لم يكن الا امتيازها عن اعداد الامكانات لتحت العقل وتصوره لم يكن امتيازها الا في الذهن لان تعلقنا لامتياز الامكانات اذا فرضنا كون امتيازها واقعا يكون تابعا لنفس امتيازها فان حصل الامتياز عنها بعين تصور العقل واعتباره لم يتوقف الشيء على نفسه وتابعيته اياها وهو محال الكو حاصل لم المادة التي هي للامكانات الغير المتناهية اذا قطعنا ها بعضها فاما ان يتعلق كل من النصفين امكانات غير متناهية بعضها الامكانات التي كانت او يحدث لها امكانات غير متناهية في تلك الحال او يبقى في كل واحد امكانات متناهية واقسام التوالي باطلة فكذا المقدم اما بطلان الاول فلاستلزامه ان يكون شيء واحد بعينه موجودا في حالة واحدة في محلين وهو محال واما الثاني فلان الامكانات اذا حدثت في كل واحد منها فيسبقها لكونها انضام الحوادث امكانات اخرى لم لو كانت حادثة تحتاج الى امكانات اخرى حادثة فلا يوجد الفاعل للنفس منها الا وقد حصل قبله في حالة الفعل طبقات غير متناهية والموقوف على حالة واحدة على ما لا يتناهى مرتبا ممتنع الوقوع ويلزم ايضا ان يكون الحوادث التي كانت امكاناتها الامكانات التي ورثت ممتنعة قبل حدوث امكاناتها على ما هو مقتضى الحجة المذكورة من ان كل ما ليس له امكان في الخارج يجب ان يكون ممتنعا فيلزم انقلاب الاشياء من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي واما الثالث فلان مجموع العددين المتناهيين عدد متناه فتتناهى الامكانات في مادة واحدة والحوادث في كل واحدة لا تتناهى وفي كل واحد من الامكانات غير متناهية حادثة بل في نصف المبلغ الغير المتناهي الذي كان بعد الكل فان التسعة الاجزاء غير متناهية فعند كل قطع يلزم ما يلزم في القطع الاول ولست الامكانات تحدث حين القسمة كما هو المفروض فاذن يحتمل الانقسام كانت غير متناهية الى المحال حتى يبقى بعد الانقسام بعض منها في جزء وبعض منها في جزء آخر لعدم اشتغال الاجزاء وعدم كون الامكانات حادثة على ما فرضنا فاذا كانت متمايزة المحال وهي غير متناهية العدد بالفعل فنفع الجسم العام غير متناهية متمايزة بالفعل باعراضها هي الامكانات فيلزم اما اجزاء لا تتجزى وهو محال كما سيجيء برهان استحالته او غير متناهية العدد المستلزم لمقدار غير متناه لجميع المركب منها وهو ايضا محال بل نثبتها ليس وكيف يصح جسم واحد متناهي المقدار محال متمايزة باعراضها القائمة بها غير متناهية عددا بالفعل مع كونه محصورا بين الحاصرين على ان الكلام يتاتى بعينه في كل واحد منها بحسب امكان نفسه ومما يرد ايضا على القائلين بان امكان الحادث موجود في الخارج ان امكان الشيء يلزمه الاضافة لاداة ذلك فاذا كان صفة عقلية يلزم الاضافة الى امر معقول المضاف هو ايضا في العقل بخلاف ما اذا كان صفة عينية يلزم ان يضاف الى موجود عيني اذ الاضافة الى ما هو معدوم خارجي غير صحيح نعم للعقل ان يتصور صورة

الى الحركة والكلام تطاردها فيقيس بلا جامع فان مصداق اتصاف الاشياء موصوعا علم الميزان ليس الا كونه وجوده الذهني بخلاف الاتصاف بامثال هذه الاوصاف التي تذكر في العلم الكلي فانه قد يكون بحسب حال الهيئة العينية ولو كان ذلك بخلاف تحقق العلل شيء لنفسها انما هو الذي هي فعلا واما الحجة الرابعة المختصة بالامكان فمعقول المراد به الامكان الاستعدادي او المقرب للشيء الى افاضة وجوده المهيئة لقبول الفيض عما علا الى التمام ثم بحصول مناسبة وارتباط لا بد منه بين المفيض والمفاض عليه فسلمنا الان انه يسبق لكل حادث زماني امكان بهذا المعنى موجود في العين الى ان يكون وقت بيانه وتحقيق القول فيه انه تعالى يعني فحال فيه انه من الموجودات العينية وان اريد به ما هو بحسب نفس الامر من حيث هي فالمسلم انه يسبق الامكان الذاتي على الوجود بحسب اعتبار فهي لو لاحظنا علته حتى ان الممكن وان لم يكن لعدم زماني سابق على وجوده تصور العقل حالة لا يكون لمعلول ما تصور لم يكن لكل حادث امكان يعني يتقدم على وجوده لان الممكن غير متناه في المستقبل من الحوادث لا تتناهى الذي هو سبيل الجمهور والصدد الكون متشابه العدد كلمات اهل الجنة وعقوبات اهل النار على ما وردت به الشرائع الالهية واقيمت عليه البراهين العقلية فان وجب ان يكون لكل حادث ما هو بصدد الحدوث امكان مخصوص على ما هو موجب هذه الحجة فيحصل للمادة امكانات غير متناهية وان لم يكن لبعض الحوادث امكان مخصوص فيكون من الحوادث ما لا يسبقه امكان فيلزم على مقتضى الحجة ان يكون الممتنع او الواجب وهما متركب منهم حصول سلسلة الامكانات الغير المتناهية بالفعل بل غير مترتبة بل متكافية لكل حادث امكان مخصوص فنبين ان اجتماع الامكانات الغير المتناهية مستحيل من وجهين الاول ان الامكان معنى واحد والممكن بما هو ممكن من حيث طبيعة الامكان غير مختلف في تلك الطبيعة لا يمكن اختلافها من جهة الشرط التي هي حاملة الامكانات لانها قوة محضة وابهام مطلق كما ستعلم فليس اختلاف الامكانات الا بانه ما هي امكانات وهي الحوادث المعدومة الغير المتناهية يستحيل ان يمتاز شيء بسبب اضافته الى شيء معدوم فان ما لا ذات له لا يتميز به شيء عن شيء وليس لاحد ان يقول انا اذا تعقلنا تلك الامور الغير المتناهية تقع اضافة الامكانات الغير المتناهية اليها فيمتاز بها بعض الامكانات عن بعض لانا نقول هذا ممتنع اما اولا فلاستحالة تحصيل العقل امورا غير متناهية العدد بالفعل في الذهن منفصلة نعم يجوز ان يخطر بالبال على سبيل الاجمال امكانات غير متناهية وفرق بين ما يخطر بالبال الانسان العدد الغير المتناهي مطلقا كليا وبين ان يحصل في نفسه مفصلا في ذهنه اعدادا غير متناهية بالفعل فان هذا مستحيل دون ذلك فاذا خطرنا بالبال امكانات غير متناهية مجملة بانا لحوادث غير متناهية مجملة كانت نسبة كل من احدهما الى كل من الاخرى سواء فلم يتميز امكان عن امكان كما لم يتميز حادث عن حادث واما ثانيا فلانا لا نسلم على تقدير تسليم المقدمة اعتراف بانه مقصودنا فان الافتقار في الحصول العينية لا تكفي الامتياز فافهم

او وسائر الوحدة الحقة كالوحدة الشخصية للعقل الاول التي هي عينها وجوده وتشخصه ثم
وحدة سائر العقول الفعالة ثم وحدة النفوس ثم وحدة الصور من الوحدة الانفعالية
الجسمانية التي هي كثرة بالقوة من غير ان يكون تعينها ثم وحدة البسائط التي هي عينها جامعة لكثرتها
وتفصيلها الى الحقائق النوعية الشخصية لانها وحدة ابهامية جنسية ثم اعلم انه كما ان
الامكان عنصر التركيب كذلك التركيب صورة الامكان فان التركيب هو التركيب من
النظر الى خصوصية جزء وارى منه حال عدم الاستقلال في الوجود والوجوب
والامتناع وكيف يتحقق الافتقار ولا يكون هناك امكان واما المركب من الجنس
او من معنيين مفروضين او واجب وممتنع او نقيضين او ضدين مفروضين على اجتماع
هذه وجود ومفهومات ليست عنوانا لذات متقررة فان منها تجويزه في حد ذاتها وتلك
وتلك المفهومات لا تجتمع الا انها تحمل الصناعي الشائع كما ان مفهوم شريك الباري
لا ان يحمل عليه شريك الباري بالحمل عليه انه من الكيفيات النفسانية انما يصدق عليها
لاجل تصرفات المتخيلة وشيطنة المتوهمة فكذلك هذه التركيبات الفرضية فمفهومها
ليست من افراد انفسها بل من افراد معانيها ومع ذلك وجوبها او امتناعها او وجوب
اجزائها او امتناع اجزائها ليس لها الا مرتبة الفقر والى حد من الامكان والتعلق اذ
كان بحسب الوجود او بحسب التقدم وههنا دقيقة اخرى وهي ان الوحدة حقيقة

اتم من كل تحليل من موضوع فالحكم كلي في قاعدة كلية متى لنا كل مركب ممكن وكل جسم بسيط
وكل حيوان كذا اي كل مركب له صورة واحدة فهو ممكن وكل واجب الوجود وواحد فهو
بسيط وكل واحد بالمعنى المذكور فهو كذا فالمركب من الوجود اذا فرضنا الوهم ليس له
ذات سوى ذات كل منهما ولا له امتناع ولا امكان ولا وجود ثالث غير وجوب
كل منهما وكذا المركب المفروض من الممتنعين ليس له امتناع ثالث غير امتناعين
ولو من في المركب المفروض من الواجب والممتنع ليس له الا وجوب هذا او امتناع ذاك
لا غير والمركب من الحيوانين ليس هذا الا حيوانية هذا وحيوانية ذاك وليس له
حيوانية اخرى سوى الحيوانيتين المنفصلتين احدهما عن الاخرى فان كان جميع الحيوانين
فالطبيعة والاحصاء هي الجميع من حيث هو مجموع فالملفوف والاحصاء هو الموجود
انما الموجود فيهما موجودان هذا وهذا لا الاثنان ثالث حيوانية الثنية
الوحدة انما لا تفارق الوجود ولا وحدة له لا وجود له واما ما قيل لو كان
المركب من الممتنعين لذات ممكنا ذاتيا كان عدمه مستندا الى العدم علة وجوده
وعلة وجود المركب هي علة وجود اجزائه وذلك غير متصور في اجزاء هذا المركب
لعدم الامكان فيه فمدفوع بان علة عدم المركب هو المركب وعدم اجزائه او واحد كما
ان علة وجوده كذلك وجود الاجزاء حتى لو فرض الاجزاء موجودة لا علة لكان
فكان المركب موجودا وانما الامتناع لعلة الاجزاء اذ لا كان الاجزاء ممكنة

الشيء الذي يمكن حصوله في الخارج فيصح كونه ولا كونه واما حاله في العدم كانت
الامكان الذاتي او بحسب اسباب وجوده واستعداد قابله وعدم اضداده ورفع
موانعه عن ذاته المهيأة له كما في الامكان الاستعدادي **فصل** يذكر فيه خواص الممكن
بالذات واما انما ذكر خواص الواجب بالذات في قسم الربوبيات لان اللائق
بذكره اسلوب اهم النظر لجلاله وذكر عالم التكوين وافعاله انما في احكام المفهومات
الكلية وخواص المعاني العقلية الانتزاعية الا ان شيئا منها يتوقف عليه صحة سلوك
العلم وتنظيم العبادة العقلية وهو الذي هو من سايره يستعد اليه على مسلك قدسي
ولوح علوي **افادة** ان الضرورة الازلية كما هو للبساطة والاحدية و
ملازم للفردية والوترية فكذلك الامكان الذاتي رفيق التركيب والازدواج لتحقيق
التركيب والازدواج فكل ممكن زوج تركيبي اذ المهية الامكانية لا قوام لها الا بالوجود
والوجود الامكاني لا تعين له الا بمرتبة من القصور ودرجة من النزول ينشأ منها المهية
وتنتزع بحسبها المعاني الامكانية وتترتب عليها الآثار المختصة لا الآثار العامة المطلقة
الكلية التي تفيض عن الواجب بالذات على كل قابل وان كانت الآثار الجزئية المختصة
لواحد واحد من الوجودات الامكانية ايضا من ابداع الحق الاول واضواء النور
الازلي ونسبتها اليها بضرب من السببية والتابع كما سيظهر فاذن كل هوية امكانية
منتظم من مادة وصورة عقليتين هما المتباينتان للمهية والوجود وكل منهما متضمن فيه
او فيه وان كانت من الفصول الاخيرة والاجناس القاصية والبسائط من الذوات
الامكانية فالمهية بها من حيث طبيعتها بالقوة وهي من تلقاء علتها بالفعل فان لها
بحكم المهية الليسية الصرفة وبحكم وجودها سببها التام الايسية الفائضة عنه فهي مصداق
معنى ما بالقوة ومعنى ما بالفعل من الحيثيتين فكل ممكن هو حاصل الهوية منها معاني الوجود
فلا يعرى عن الواجب بالذات بتبرئ الذات عن شوب القوة وما سواه مزدوج الذات من
هذين المعنيين فالقوة والامكان يشبهان المادة والفعلية والوجوب يشبهان الصورة
في كل ممكن كثرة تركيبية من امر يشبه المادة واخر يشبه الصورة فاذن البساطة الحقة
مما يمتنع تحققها في عالم الامكان لا في اصول الجواهر والذوات ولا في فروع الاعراض
والصفات وانما لو نزيد حقا ايضا مما استاثر به الحقيقة الالهية ان كل ممكن بحسب مهيته
مفهوم كلي لا يأبى معناه ان يكون له تحصلات متكثرة ووجودات متعددة وما يحصل
تحصل امكاني الا وهو واقع تحت طبيعة كلية ذاتية وعرضية لا يأبى معناها ان يكون هناك عدة
افراد وشركة من فيها وان امتنع ذلك بحسب امر خارج عن طبيعتها فاذن لا وحدة و
لا فردانية تمكن ما على الحقيقة الا بما هي بالاضافة الى ما هو اشد كثرة واوفر شركا فوحدات
الممكنات وحدات ضعيفة الساطعة من الوحدة فيها اتحاد والاتحاد معناه تالف
من جهة وحدة وجهة كثرة وجهة الوحدة في الممكنات ظلال من الوحدة الصرفة الالهية و
هي التي افاضت سائر الوحدات على الترتيب النزولي فكلما كان اشد وحدة كان

الوجود فكان عدم جزء ما الذي يكون بالحقيقة هو علة تامة لعدم المركب اما هو كب
مستندا الى عدم علتها فهو بعدم الابعاد اجزائها فيستند اليه عدم ذلك المركب
بالواسطة فاذا كان اجزاء المركب ممتنع الوجود بالذات فينتهي عدم المركب اليه
عدمه الضروري الذاتي ولا يتجاوز عنه الى عدم اجزائه كما تقف سلسلة الوجود
الى الواجب الضروري الثاني الازلي

فصل

في ان الممكن على اي وجه يكون مستلزما للممتنع بالذات ان كثيرا من المشتغلين بالبحث من غير تعمق في الفكر والنظر
يجعلون التلازم بين الممكن والممتنع ويحكمون ان كل ما يستلزم وقوعه [illegible]
ممتنعا ذاتا فهو مستحيل بالذات ونبهوا ذلك على ان امكان الملزوم بدون
امكان اللازم يستلزم امكان الملزوم بدون اللازم وهو يصادم الملازمة
[illegible] وهذا توضيح لاستيجاب الملازمة بين الممكن والواجب [illegible] بين كل علة
مع معلولها لان العلة [illegible] المعلول [illegible] سواء كان الوجود او الا
او من الغير كما سيحقق والحق من ذلك ما قيل في بعض التعاليق ان امكان الملزوم
انما هو بالقياس الى ذاته وهو يستلزم امكان اللازم بالقياس اليه على ذات
الملزوم لا امكانه بالقياس الى ذاته ومقتضى الاستلزام من الممكن الى المحال
كون مقتضى اللازم غير ضروري بالقياس الى ذات الملزوم لا كونه لا ضروريا
بالقياس الى حد ذاته سواء كان اللازم ضروري العدم او ضروري الوجود او لا
ضروري الوجود والعدم جميعا لا الى ذاته من حيث هي هي ولا يتوهمن من
امكان بالغير وهو [illegible] المستحيل [illegible] سدا امكان بالقياس الى الغير وقد وضح
الفرق بينهما ونحن نقول هذا الكلام وان كان في ظاهر الامر يتوهم انه على
اسلوب الفحص والتحقيق الا انه سخيف لما علم ان الامكان بالقياس الى الغير انما
يتصور بين شيئين ليست بينهما علاقة الايجاب والوجوب الافاضة والاستيجاب
وبالجملة العلاقة الذاتية السببية المسببية في الوجود والعدم ولنقرب منه في
الذهن كلام المحقق الطوسي والحكيم القدوسي حيث ذكر ان استلزام عدم المعلول
الاول عدم الواجب لذاته ليس يستوجب استلزام الممكن المحال بالذات لانه انما
استلزم عدم علية العلة الاولى فعلا لا عدم ذات العلة الاولى فان ذات المبدع
الاول لا تتعلق بالمعلول الاول لولا الاتصاف بالعلية لكون المبدع الاول
[illegible] متقدما على ذاته العدم [illegible] سواء كان لذاته معلول اولا فان لم
يستلزم الممكن [illegible] الا بالعرض او بالاتفاق وهو عدم كون العلة بالعلية متصفة
بالعلة واحدة في ذاتها فانه لا ما حار محالا هو كون العلة الواجبة واجبة في
ذاتها واما ذلك من حيث ذاته لا بما هي متصفة بالعلية وهذا الخلاف [illegible]
عدم العلة الاولى فانه يستلزم عدم المعلول الاول مطلقا لا من ذاته اما [illegible]

العلة الاولى لا غير ولنت شعري كيف يصح جلالة شأنه وتوقير رأيه وتقدم
قدمه في الابحاث الالهية عن كون الواجب لذاته واجبا بالذات جامعا لجميع
النعوت ولا العلة الاولى انما يوجب عليتها نفس الذات من دون حالة منتظرة
او داعية زائدة وانها هي القيوم الجواد تام القدوسية والافاضة وانما يتحقق
تحقق عليتهما من دون المغايرة الخارجية او العقلية بحسب التحليل ولو فرض سببية السبب الاول
شيئا ممكنا ليصح الملازمة بينها وبين المعلول الاول نقلنا الكلام الى الملازمة بين
السببية السبب الاول لامكانها ووجوده فاما ان يتسلسل الكلام في السببيات او يعود
المحذور الاول كيف وليس في الموجود الاول جهة امكانية اصلا سواء كانت بحسب الذات
او بحسب جهاته الاضافية ورشحاته الافاضية فالحق في هذا المقام ان المعلول الذي هو
امكانية ووجود مستفاد من الغير وهو الواجب فيتركب بهويته العينية من امرين
شبيهين بالمادة والصورة احدهما محض الفاقة والفقر والبطلان وهو الامكان
والاخر محض الاستغناء والفعلية والظهور والوجوب وقد علمت من طريقتنا ان
التعلق والعلية بين الموجودات ليس الا بانحاء الوجودات والماهية لا علاقة لها بالذات
مع العلة الا من قبل الوجود المنسوب اليها وقد مر ايضا ان معنى الامكان في الوجود
الممكني غير معناه في الماهية وان احدهما يجامع الضرورة الذاتية بل يعينها بخلاف
الاخر كما نبهنا فيه فنقول ان المعلول الاول ان اعتبر ماهيته التي هي عبارة عن
تصوره عن الكمال الاتم وخصوصية تعينه المصحح لثبوت الظلمة والعدم وان
كان مستورا عند ضياء كبرياء الاول ومقهورا تحت شعاع نور الاول فغير
ممكن بهذا الاعتبار بل حال عدم كل وجوده اذ لا ارتباط في تلك الجهة مما يتم
بينهما بحيث يعتبر من حيث هي هي وليس يستلزم عدمه عدم الواجب بهذه
الحيثية لعدم الارتباط بينه وبين الواجب من هذه الحيثية وان اعتبر من حيث وجوده
المتقوم بالحق الاول الواجب حد [illegible] ممتنع بامتناع عدم منبع وجوده
يستلزم لوجوده استلزام وقوع المعلول في وقوع العلة الموجبة فلم يلزم استلزام
الممكن للمحال اصلا ليس لعدمه في نفسه وتلك العدم جهة امكانية كما للوجود
حيث الوجود ولا يلزم من ذلك كون كل وجود واجبا بالذات على ما هو من الفرق بين
الضرورة الازلية وبين الضرورة المسماة بالذاتية المتقيدة بما فكذلك لا يلزم هنا
كون كل عدم ممتنعا بالذات لاجل الفرق المذكور وهذا غاية السليح في الوضوح
على اسلوب هذا الكتاب واما على اسلوب الحكمة الذائعة فلا يتعقد لنا تحصيل احداث
ان كان يعني باول شق الكلام ان التعليل اذا وجد الا ذات المعلول الاول لم
معه غيره لم يجد منه علاقة اللزوم [illegible] استلزام عدمه عدم الواجب
الامر [illegible] على ذلك التعدد لا يكون [illegible]

ان الاطلاقات الاستثنائية انما يستبين فيها بالبديهة العقلية ان ما يلزم من وضعه وعدمه
ممتنع بالذات لا يكون ممكنا في نفس الامر بل لا ينفك عن الامتناع الذاتي سواء كان
معه وبجهته ممتنعا او بواسطة سبب اما السببية كما تقال مثل الجوهر البسيط العقلي
المستحيل عدمه سابقا ولاحقا والازلي ولو كانت ممكنة العدم بوجه لكان عدمه بعدم
علتها الفياضة لذواتها ولكانت لها مادة قابلة للوجود والعدم وكلا التاليين
مستحيل بالذات كما هو كذا المقدم بناء على ان الامكان المذكور في هذا القياس ليس
المفهوم منه ما هو بحسب مرتبة المهية فقط اذ لو كان المراد منه نفي امكان العدم عنها
بحسب مرتبة المهية حيث لم يلزم عليهم كون كل جوهر عقلي واجبا بالذات تعالى القيوم
الواحد عن ذلك علوا كبيرا انهم متبرءون عن هذا التصور الفضيح القبيح
ربما قرع سمعك في بعض المسطورات العلمية شبهة في باب اتصاف الشيء بالامكان
وهي ان الموصوف بالامكان اما موجود او معدوم وهو في كل من الحالين ممتنع
ان تقبل مقابل ما يتصف به والا لاجتمع المتقابلان في موضع واحد واذا امتنع
امتنع امكان كل واحد منهما بالامكان الخاص لان امتناع احد الطرفين يستلزم وجوب
الطرف الاخر فلم يتحقق هنا المحكوم عليه بالامكان اصلا وايضا الشيء الممكن اما مع
وجود سببه التام فيجب او مع رفعه فيمتنع فاين مكمن فتهم يتقولون في دفع الاول
ان الترديد غير حاصر للشقوق المحتملة ان اريد من الوجود والعدم التحيث اذ يجوز
شق اخر وهو عدم اعتبار شيء منهما اذ الموصوف بالامكان هو المهية المطلقة عن
الوجود والعدم ولا يلزم من عدم قبول العدم من حيثية الاتصاف بالوجود عدم
قبوله من حيثية اخرى وكذلك بالعكس بل المصحح لقبول كل منهما حال المهية الخالية عن القيود
وان اريد بهما مجرد التوقيت فلنا ان نختار كلا من الشقين قوله في كل من الحالين اي
الوقتين يمتنع ان تقبل مقابل ما يتصف به قلنا مسلم والمسلم هو امتناع الاتصاف
به مع تحقق الاتصاف بمقابله وهو غير لازم في معنى الممكن فالمحذور غير لازم واللازم غير محذور
وفي الثاني بان يقال ان قوله الشيء اما مع وجود سببه او مع عدم سببه الترديد فيه محتمل
ان اريد المعية بحسب مرتبة المهية اعتبارا للمرتبتين معا الا ان يراد في الشق الثالث رفع
المعية لا معية الرفع وان اريد المعية بحسب الوجود فيهم الترديد لكن الاتصاف بالمهية
بالامكان ليس في الوجود سواء كانت مع السبب ام لا بل في اعتبار ذواتها ولذا اخذها
حيث هي هي فقد ثبت ان كل ممكن وان كان محفوفا اما بالوجوبين السابق واللاحق
او الامتناعين احدهما بسبب اقتضاء العلة والاخر بحسب الحالة الواقع واما بالامتناعين
لكن انت المحلي لغاية السابق واللاحق كذلك لكن لا يصادم شيء منهما ما هو حال له
بحسب مهيته من حيث هي كما قالوا والعارف البصير يعلم ان هذا اعتراف منهم بعدم
ارتباط المهية بعلة الوجود وان المتصف بالوجوب السابق واللاحق انما هو وجود

في نفس الامر فنقول اما الطلان فانه معلول له بحسب نفس الامر فكيف لا يكون منشأ لاحتياج نفس
اقول نختار الشق الثاني قوله المعلول كيف لا يكون منشأ للعلة الجواب ان المعلول ليس
بمعنى مهية الممكن بل وجوده معلول لوجود العلة وعدمه لعدمها ويقول بالصادق
كان يعني باحد الشقين لو العدم الممتنع بالعدم ليس ممكنا بالذات فهو مستلزم للعدم
بان الامتناع بالغير ليس يصادم الامكان بالذات وتيسر نفيه بل ان معروضه
لا يكون الا الممكن بالذات اقول عسى انه لو العدم بما هو عدم ليس الا احد الامتناع
كما ان حقيقة الوجود بما هو وجود ليس الا احد الوجوب والعدم يستحيل ان يتصف
بامكان الوجود كما ان الوجود يستحيل عليه قبول العدم والازم الانقلاب في المهية
فعروض الامتناع بالغير والوجوب بالغير انما هو للموصوف بهما ممكنا بالذات
نسبة الوجود والعدم اليه او ما لا ضرورة للوجود والعدم بالقياس اليه بحسب ذاته
مسلم عندنا الا انه ما سوى نفس الوجود والعدم واما اي شيء منهما فالموصوف بالوجوب
الغيري هو الوجود المتعلق بالغير وبالامتناع الغيري العدم المقابل له فالتنوع فعلى
ما ذكر من جواز العلاقة اللزومية بين الممكن والممتنع على الوجه الذي ذكرت كيف يصح ابطال
نفي هذا الجواز في القياس الخلفي حيث ثبت به استحالة نفي الاستلزام ووقوعه من شيئا
بالذات فيتشكك لما جاز استلزام الممكن لذاته ممتنعا لذاته فلا يتم الاستدلال لجواز
كون البعد الغير المتناهي مثلا ممكنا مع استلزام وقوعه محالا بالذات فلو كون غير المتناهي
محصورا بين حاصرين قلنا هذا الاشكال قد مضى مع جوابه والذي يدفعه الان هو
ان الامكان المستعمل هنا كما هو الا ضرورة الطرفين بحسب الوقوع والتحقق في نفس الامر
بحسب ما او ضاع الخارج وطبيعة الكون كوقوعه ولا وقوعه والممكن الذي كلامنا فيه
هو ما يكون مصداقه نفس مهيته بحسب اعتبار ذاته بذاته لا بحسب الواقع بان حاله
الاول وسائر الابداعيات في نفس الامر ليس الا التحصل والفعلية على ما هو عليهم
دون الامكان وقد عرفت فاعلم امكانه مختف تحت سطوع نور القيوم تعالى
وتقدس فالممكن بهذا المعنى مستلزم للمحال لا من حيث ذاته بل من حيث وصفه الذي
هو عدمه كما انه مستلزم للواجب لا من حيث ذاته بل بحسب حاله الذي هو وجوده وما يتعلق
في قياس الخلف ان الممكن لا يستلزم المحال هو الممكن بحسب الواقع لا بحسب مرتبة الذات
ومنها قولك ان الامتناع الذاتي ايضا قد يعني به ضرورة العدم بحسب نفس الامر
والمهية المقدرة كاف في شريك الباري واجتماع النقيضين وقد يراد به ضرورة ذلك
في نفس الامر سواء كان مصداق تلك نفس المهية او لا
لو مقتضيا اياه في نفس الامر او علة مقتضية بحسب طور الوجود وهيئة الكون وطباع الواقع
وكذلك الضرورة الذاتية قد يراد بها ما هو بحسب مرتبة الذات في نفسها وقد يراد به
ما هو بحسب نفس الامر مطلقا سواء كان بحسب مرتبة الذات ايضا كذات العقول
الاحدي جل اسمه او لاجل علة مقتضية له ويقال للاول الدوام الازلي
وللثاني الدوام الذاتي فاذن قد ثبت ان امثال الاقيسة الخلفية وكثير من

كل مهية امكانية لا نفسها من حيث نفسها وان حقيقة الاطلاق عن الوجود والعدم
بناء في التلبس سواء كان ناشيا من حقيقة الذات او من حيثية العلة المقتضية له
فالمهية الامكانية لم تخرج ولا تخرج ابدا الحسن نفسها من كتم البطون والاختفاء
الى مجالي الظهور والشهود فهي على بطلانها وبطونها وكمونها ازلا وابدا
واذ لم تتصف باصل الوجود فعلى الطريق الاولى ان باسم الصفات التي رحلة التي
هي بعد الوجود فلم تتصف بشيء من الحالات الكمالية والصفات الوجودية
الا بعين الوجود فالمهية في جميع تلك الصفات تابعة للوجود وكل نحو من انحاء
الوجود يتبعه مهية خاصة من المهيات المعبر عنها عند بعضهم بالتعين وعند بعضهم
بالوجود الخاص تابعية الصورة الواقعة في المرآة للصورة المحاذية لها فكما
ان العكس موجود بوجود ذي العكس متقدر بتقدره متشكل بتشكله متكيف بتكيفه
متحرك بتحركه ساكن بسكونه وهكذا في جميع الصفات التي تتعلق بها الرؤية كل
ذلك بمحض الحكاية والتمثيل لا على سبيل الاصالة والاتصاف بشيء منها في
الحقيقة فكذلك حال المهية بالقياس الى الوجود وتوابعه فان المهية نفسها خيال الوجود
وعكسه الذي يظهر منه في المدارك العقلية والحسية فظهر ما ذهب اليه المحققون من العرفاء
والكاملون من الاولياء ان العالم كله خيال في خيال قال الشيخ العارف المتأله
محي الدين الاعرابي في الباب الثالث والستين من الفتوحات المكية فاذا ادرك
الانسان صورته في المرآة يعلم قطعا انه ادرك صورته بوجه وانه ما ادرك صورته
بوجه لما يراه في غاية الصغر لصغر جرم المرآة او الكبر لعظمه ولا يقدر ان ينكر انه راى
صورته ويعلم انه ليس في المرآة صورته ولا هي بينه وبين المرآة فليس بصادق ولا
كاذب في قوله راى صورته وما راى صورته فما تلك الصورة المرئية واين محلها
وما شانها فهي منفية ثابتة موجودة معدومة معلومة مجهولة اظهر سبحانه هذه
الحقيقة لعبده ضرب المثال ليعلم ويتحقق انه اذا عجز وحار في درك حقيقة هذا وهو
من العالم ولم يحصل على علم بحقيقته فهو بخالقها اعجز واجهل واشد حيرة

فصل

اعلم ان كون الشيء اولى له الوجود او العدم اولوية غير بالغة حد الوجوب لعلك
لو تفطنت بما سبق من حال المهيات في انفسها ومن كيفية لحوق معنى الامكان بها احتجت
الى تزيد مؤنة لابطال الاولوية الذاتية سواء فرضت باقتضاء ذات الممكن رجحان
احد الطرفين بالقياس اليها رجحانا غير ضروري لا يخرج به الشيء عن حكم الامكان او يكون
احد الطرفين اليق بالنسبة الى الذات لياقة غير واصلة الى الضرورة لا من قبل سبب خارجي
ولا باقتضاء وسببية ذاتية على قياس الامر في الوجوب الذاتي الذي قد استبان لك من قبل ان
علاقة المهية الى الوجود انما هي تبع للوجود والوجود يتفاضل كما هو
متفاوت بحسب اختلافه كمالا ونقصانا وشدة وضعفا والمهية حد تعينها الى علاقة بينها
فالمهية مدخل المهية في عالم الوجود ... التي في انفسها ...
حتى بعضها حتى يصلح للاستناد ... اليه ... البحث الامكان ...

فما حسبناه من نقص المهية قبل اتصافها بالوجود لكن ما لم تعتبر وارد الوجود
ولم يحصل افادة وجود امر ما على الا تعلق الحكم عليها بانها هي او بانها ممكنة وان كان
كونها هي او كونها ممكنة من احوالها الا انه عليه وجودها وصفاته وجودا وقد علمت
تقدم المهية بحسب العقل على موجود وثبتها تقدم الموصوف على الصفة فقس عليه تقدمها
احوالها الذاتية على احوالها الوجودية واما في الخارج عن اعتبار العقل فلا موجود
ولا صفة تتميز لكل منهما عن صاحبه بل شيء واحد هو الوجود والموجود بالذات
ثم العقل بضرب من التحليل والتحليل يحكم بان بعض الموجود يقترن به معنى غير
معنى الوجود والموجود ويصف احدهما بالاخر في العقل والعقل على التعاكس
لان اللائق بالعقل تقدم المهية على الوجود لحصولها بكنهها فيه وعدم حصول
الوجود بالكنه فيه كما مر واللائق بالخارج تقدم الوجود على المهية اذ هو الصادر عنه
بالذات فهو الاصل والمهية متحدة معه نحوا ما بالعرض فهي العارض بهذا المعنى
اللطيف الذي قد غفل عنه الجمهور والحاصل ان الحكم على المهية بالامكان انما هو
بحسب ملاحظة العقل اياها مجردة عن الوجود او مع قطع النظر عن اصطباغها بنور
الوجود واما باعتبار خارج عن فرض العقل اياها كذلك فهي ضرورية بضرورة
وجود الناشية عن اعلى التام بالعرض وليست لها في انفسها صفة من الصفات
لا ضرورة ولا امكان ولا غيرهما اصلا والفرق بين المعدوم الممكن والمعدوم
الممتنع بحسب العقل بحسب الفرض يحكم بان المعدوم الممكن لو انقلب المهية التقديرية
الى مهية حقيقية مستقلة كان الامكان من اعتبارات تلك المهية بخلاف المهية التقديرية
الممتنعة فانها وان صارت مهية حقيقية مستقلة بحسب الفرض المستحيل لم ينفك عنها
الامتناع فلم يصلح الا اياه لان المعدوم بما هو معدوم موصوف بالامكان او الامتناع
كيف والمعدوم ليس بشيء ... قبل جعل الوجود ... اولوية الوجود
او شيء من الاشياء بالقياس اليها فما يجري ... ومتقرر ذاته ...
بطلانه الذي ... الشيخ ... من بعض ... الحكم ...
الاولوية الذاتية بعد ... على ما قررناه من حال المهية ... الفلاسفة ...
البيان ... قال المعلم ... نصوص الحكم ...
الوجود ... والسبب ... وذلك ...
... الاولوية الناشية عن الذات ... علة موجبة للوقوع ...
... الشيء لا يقتضي ... او ايجابه الذات ...
العدم ... الامكان الذاتي بكونه ذا رجحان احد الطرفين ليس
يصلح لعلية العدم الا عدم علة الوجود وليس هناك علة للوجود فاذن يكون الشيء

كما هي وهذا امتناع وضعي فتكون بالغير والمستدعي الا وجوب الطرف الراجح
كذلك اي بالغير لا بالذات فليس فيه خرق الفرض والامتناع بالوصف الذي
هو محكر الانفكاك يكون محكر الانفكاك فكيف يكون خلفه بالوجوب الذي بازاء
هذا الامتناع وبهذا انهدم سائر الاساس التي ذكروها في هذا المطلب وقد علم
الوجوه المذكورة من سنا الايراد **اوهام وخرافات** من الناس من جوز كون
بعض الممكنات مما وجوده اولى من عدمه بالنظر الى ذاته لا على وجه يخرج عن حيز الا
الى الغير وتدبر بان اثبات الصانع له لكونه مع ذلك في حدود الامكان بل على وجه
يستدعي الكثرة وقوع وجوده بايجاب العلة افاضة الجاعل او اشد وجودا او اقل
شرطا للوقوع وبعض اخر بالعكس مما ذكر ومنهم من ظن بهذه الاولوية في طرف
العدم فقط بالقياس الى طائفة من الممكنات بخصوصها ومنهم من ظنها بالقياس الى
الجميع لكون العدم اسهل وقوعا والمنقول ان بهذه الاقاويل كانوا المنتسبين
الى الفلسفة في ما تقدم من الزمان قبل نضج الحكمة وانكارها وعند طائفة من اهل الكلام
كلاهو الواقع في الاخر فهو اولى منهم بتحقق الوجوب فيما سوى الوجوب وان كان
بالغير وربما توهم متوهم لذي الموجودات السيالة كالاصوات والازمنة والحركات لا شك
ان العدم اولى بها والا لما زنغادها ويصح الوجود ايضا عليها والا لما وجدت
اصلا واذا جاوزت الاولوية في جانب العدم فليكن جوازها في جانب الوجود اولى
لان العلة قد توجد ثم يتوقف اقتضاؤها لمعلولها على تحقق شرط او انضمام
داع او انتفاء مانع ولا شبهة في ان تلك العلة الاولى بها ايجاب المعلول والا لم
يكن علة في العلية قبل تاثيرها وايجابها بما يتيح عليها الاقتضاء والاستعداد
فحينئذ مع كون الايجاب اولى بها من عدمه فليكن الوجود ايضا بالنسبة للماهية من هذا القبيل
فيكون في ذلك الوجود اكثريا لا دائميا كما في ذلك الايجاب كما نرى من العلل ما يكون تاثيرها اكثريا
لا دائميا كطلب الارض في اقتضاء المتوسط مع ما قد يمنع عنه عند بارئ اسلا العلو قسرا وكلا
القولين زور واحتلاف ففي الاول اشتباه بين قوة الوجود وضعفه وبين اولوية الوجود
ولا اولويته بالقياس الى الماهية فقد مر ان الكل في درجة من الوجود لا تتعداها
بعض الاشياء حظه من الوجود اكد وبعضها بخلافه كالحركة ونظائرها لا اي الوجود
اولى بها من العدم او بالعكس فاستقرار الاجزاء وبقاؤها ليس بخروج الوجود
للعراق بل يمتنع ثبوتها له وكلامنا في مطلق الوجود الممكن لماهية ما فان بالقياس
اليه يعتبر طرفا الامكان الذاتي انما مطلق الوجود ومطلق العدم فامتناع حصول
خاص منهما لا يخرج الشيء عن الامكان الذاتي المستلزم لتساوي نسبته الى طبيعة الوجود
والعدم الا ذلك الشيء ويمكن من الاستمرار وعدمه معا وبالنسبة الى ذاته كل [illegible]

فتقار

يحقق

نادون ملك العلوم

بنفسه صحيح العدم ثم على تقدير وجود الممكن بالرجحان يكون متصفا بالوجود
وليس علته فذاته كما انها مبدأ رجحان الاتصاف بالوجود كذلك علته لا
بالوجود اذ لا نعني بالعلة الا ما ترجح المعلول به ومع كونه علة لا تتصف
نفسه بالوجود يجوز عدمه لعدم بلوغه حد الوجوب فاذن قد صار العدم
جايز الوقوع لا لمرجح بل مع بقاء مرجح الوجود وهذه محض السفسطة
حيث ان هذا البحث انما الحاجة اليه قبل اثبات الصانع وقبل ثبوت نفس
الامر مطلقا فليس للعاقل ان يقول لعل سائر المهيات في وجوده العلمي
اي وجوده في علم الباري تعالى او ارتسامه في بعض الاذهان العالية
يقتضي رجحان وجوده الخارجي على ان الكلام في الوجود الذهني ومرتبة
اتصاف المهية به بعينه كالكلام في الوجود الخارجي لعلو المهية لا لوجوديه
الا بجعل جاعل الوجود ولعدم كون المهية الا مع الوجود ثم مع قطع النظر
عن استحالة الاولوية يقال لو كفت في صيرورة المهية موجودة يلزم كون الشيء الواحد
مفيدا لوجوده مستفيدا عنه فيلزم تقدمه بوجوده على وجوده **هكذا**
اياك ان تستحسن بعد انارة الحق من كوة الملكوت على قلبك باذن الله تعالى ما تسمع
من بعض الانظار الجزئية في طرائق البحث وهو ما ذكره المحقق الرازي في
لعيون الحكمة واستحسنه الاخرون من ان ما يقتضي رجحان طرف فهو بعينه يقتضي
مرجوحية الطرف الاخر للتضائف الواقع بينهما ومعية المتضائفين في درجة
التحقق فمرجوحية الطرف الاخر يستلزم امتناعه لاستحالة ترجيح المرجوح
فيستلزم وجوب الطرف الراجح لما فرض عن نسبته الى حد الوجوب فهو منته اليه
فظهر الخلف وتقريره انه لو كان اقتضاء رجحان طرف بعينه على سبيل الاولوية
كان استدعاء مرجوحية الطرف المقابل ايضا على سبيل الاولوية لمكان
التضائف والمرجوحية المستلزمة لامتناع الوقوع انما هي المرجوحية الوجوبية لا
ما هي على سبيل الاولوية فلذلك يثبت هنا على هذا الوجه لا يطرد الطرف الاخر
اي راجحية الطرف المرجوح بل بنحو الا ليقية وبالجملة فحال مرجوحية
الطرف المرجوح كحال نفس ذلك الطرف وحال راجحيته كحال نفس الطرف
المقابل له فكما ان الوجود يترجح على سبيل الاولوية والرجحان فكذلك
اولويته الاولوية وكما ان العدم مرجوح على سبيل الاولوية والرجحان
فكذلك راجحية مرجوحية على نهج الرجحان وهكذا الى ما لا يتناهى وكما ان رجحان
طرف على سبيل الرجحان يستدعي مرجوحية الطرف الاخر على سبيل الرجحان
فكذلك مرجوحية الطرف الاخر كذلك لا تقتضي الا سلب وقوعه على
سبيل الرجحان فكيف يقتضي الامتناع ثم لو فرض تسليم ذلك فمن المتبين
ان مرجوحية الطرف المرجوح انما تستدعي امتناعه بالنظر الى الذات مع
تقييدها بتلك المرجوحية لا الى الذات المحضة بالحيثية المذكورة لا الذات

هذا الذي هو محور سلسلة الكلام

لان راجحية الوجود مثلا انما هو

عن قادر وتخصيص كل واحد منهما بالوقوع يحتاج الى مرجح خارج من غير اولوية حد بما يحب
المهم من الامر فهمه الحركة واشباههما من الطبايع الغير القاره اذ هي تستالى وجودها
التجددي ورفعها كان لها مجرد القابلية البحتة من غير استدعاء الى تعينه لا بثبته
ولا رجحانا وانما يتخصص بالوجود والعدم بايجاب العلة التامة اولا ايجابها واذا
قيست الى الوجود الاجتماعي للاجزاء التحليلية لها كان نسبتها بالقياس اليه الى ضد الخصوص
الوجود الامتناع البتي بلا شوب صحة وجواز عقلي وقد مران امتناع نحو من الكون
لا ينافي الامكان الذاتي مطلقا وفي ذلك وقع الغلط بحيث اخذ ما ليس بعلة علة فا
الفاعل قبل شرائط ايجابه ليس بفاعل وموجب اصلا ومع الشرائط موجب تام و
اما القرب والبعد من الوقوع لاجل قلة الشرائط وكثرتها فذلك لا يقتضي اختلاف حال
في مهية الممكن بالقياس الى طرفي الوجود والعدم بل انما يختلف بذلك الامكان بمعنى اخر
اعني الاستعداد القابل للشدة والضعف الذي هو من الكيفيات الخارجية لا الامكان
الذاتي الذي هو اعتبار عقلي وللمسترشد ان يتمم بالاصول المعطاة اياه البحوث
التي وقعت من طائفة متجادلين في هذا المقام كلا فايدة في ايرادها الا تضييع الوقت
بلا غرض وتفويت نقد العمر بلا عوض **فصل** في ان علة الحاجة الى العلة الامكان
في المهيات والقصور في الوجودات ان قوما من المجادلين المتسمين باهل النظر و
اولياء التميز العارين عن كسوة العلم والتحصيل كان امرهم فرطا وتخبطوا في
اكتسابهم سبيل الحق شططا وتفرقوا في سلوك الباطل فرقا فمنهم من زعم ان
الحدوث وحده علة الحاجة الى العلة ومنهم من جعله شطرا داخلا في ما هو العلة
ومنهم من جعله شرطا للعلية والعلة هي الامكان ومنهم من تناهب للجدال في الفقد
في ضرورة الحكم الفطري المركوز في نفوس الصبيان بل المغلوز في طباع البهائم
من الحيوان الموحش لتنوه عن صوت الخشب العيدان والسوط والصولجان
وكلامهم كله غير قابل لتضييع العمر بالتهجين وتعطيل النفس بالتوهين لكن
نفوس الناس وجمهور المتعلمين متوجهة نحوه تايقة اليه فنقول الذي وجب
صفة ما وامتناعها انما العقل بالذات لم يعقل في الذات عن الافتقار الى الغير
ويحيل ان استنادها اليه بحسب تلك الصفة فلو فرض كون الحدوث شطرا او علة
الحاجة شرطا كان او شطرا انما يعتبر ويوجد فيما هو ممكن للذات لا واجب او ممتنع
فقد رجع الامر اخيرا الى الامكان وحده وهو الخلف وبسبيل اخر الحدوث كيفية
نسبة الوجود المتاخرة عنها المتاخرة عن الوجود المتاخر عن الايجاد المتاخر عن الحاجة
المتاخرة عن الامكان فاذا كان الحدوث هو علة الحاجة باحد الوجهين كان سابقا
على نفسه بدرجات ليس لاحد ان يعارض بمثله على نفي علية الامكان من جهة انه كيفية
نسبة الوجود لان الامكان حالة يعرض لنسبة مفهوم الوجود الى المهية بحسب الذات في
لحاظ العقل وليس مما يعرض في الواقع لنسبة خارجية فانما يلزم تاخره عن مفهومي الوجود
والمهية بحسب اخذهما من حيث هي لا من حيث تعلية النسبة الى ظرف الحدوث فهو وصف
النسبة بحسب حال الخارج بالفعل فلا يوصف به المهية ولا الوجود الا حين الموجودية

لا في نفسها

لا في نفسها ولا ريب في تاخره عن الجعل والايجاد واما قول من ينكر بداهة القضية المعلومة
بانا متى عرضنا قولكم الطرفان لما استويا بالنسبة الى الذات في رفع الضرورة عنهما يمتنع
ان يترجح الا بمنفصل على العقل مع قولنا الواحد نصف الاثنين وجدنا الاخير فوق
الاول في القوة والظهور والتفاوت لا يستقيم اذا تطرق الاحتمال بوجه ما الى الاولى
بالنسبة الى الاخيرة وقيام احتمال النقيض ينقض اليقين التام فلطالما قد ظهر انه لم يعلم
التفاوت في الفطريات كثيرا ما يكون بحسب التفاوت في اجزاء الحكم او الحكم في نفسه لا يتفاوت
على ان الحكم الفطري والجلي كلا اقتضاء فيما يجوز فيه التفاوت بالقياس الى الاذهان والاراء
وخصوصيات المفهومات والعقود لتفاوت النفوس في استعداداتها الاولية غريزية
واستعداداتها الثانوية كسبية كالسلايق العقلية في ادراك الحقائق وتاليفها وزوا
وزان السلايق الحسية السمعية في وزن الالفاظ وتاليف الاصوات وجهة الوحدة في العقليات
كجهة الوحدة في السمعيات والتي لفك الى الفه ولكل من سلمت في الفطرة عقله من القصور والاختلال
او من كلال المنة نية والاعتلال الى صل من مباشرة الجدال والمنافرة في القيل والقال
لم يرتب في استحالة رجحان الشيء على نفسه من كل جهة الا بمنفصل ومن استحل ترجيح الشيء بلا مرجح
يوشك ان يسلك سبيل الخروج عن الفطرة البشرية لجبلته ذاتية وقعت من سوء قابليتها لا
وعصيان جبلي اقترفت ذاته الخبيثة القرية الظالمة الهيولية والمدينة الفاسقة النفسانية
وهمية المنتحلون ترجيح احد المتساويين بلا سبب تشعبوا في القول فرقا فرقة ذلك
ان الله سبحانه خلق العالم في وقت بعينه دون سائر الاوقات من دون مخصص تخصص به
الوقت وفرقة زعمت انه تعالى خص الافعال باحكام مخصوصة من الوجوب والحظر
والحسن والقبح من غير ان يكون في طبايع الافعال ما يقتضي تلك الاحكام وكذلك الهارب
من السبع اذا عن له طريقان متساويان من كل الوجوه والجايع المخير بين رغيفين
متساويين كذلك يخصص احدهما بالاختيار من غير مرجح وفرقة يقول المخصص للاحكام
والاحوال باحد المتماثلين دون الاخر غير معلل لشيء لانه يأبى عن التعليل وفرقة
يقول الذوات متساوية بأسرها في الذاتية مع اختصاص بعضها دون بعض بصفة
معينة دون سائر الصفات فهذه متشبثاتهم في الجدال ولو تنبهوا قليلا من نوم الغفلة
وتيقظوا من رقدة الجهالة لتفطنوا ان الله تعالى في خلق الكائنات اسبابا غائبة
عن شعورنا وذلك لنا محجوبة عن اعين بصائرنا وان الجهل بالشيء لا يستلزم نفيه في
كل من الامثلة الجزئية التي تمسكوا بها في تجويز [illegible] الاولوية في رجحان احد الجانبين المتماثلين
من طريقي الهارب وقدحي العطشان ورغيفي الجايع مرجحات خفية مجهولة لنا
في عالم الاتفاقات فانما لزم الجهل بالاولوية لا نفي الاولوية واقلها الاتصالات
الكوكبية والاوضاع الفلكية والهيئات الاستعدادية وقضايا الاسباب العنصرية التي
بها قدر الله سبحانه الامور وقضى حصول الاشياء التي بقدر في علمه الاعلى على

والاشتغال ليس التاثير في حال وجود الاثر وان اريد المعية الذاتية العقلية بينهما نختار ان التاثير ليس في حال وجوده ولا في حال عدمه ولا يلزم شيء من المحذور اذ تاثير العلة حال الوجود في ماهية المعلول من حيث هي هي لا من حيث هي موجودة او معدومة والماهية بتلك الحيثية ليست بعينها من العلة مقارنة ذاتية لزومية انما الماهية الموجودة او المعدومة فهي متاخرة عن مرتبة وجود العلة او عدمها ومقارنة لها بحسب الحصول في الواقع فتدبر فيه ولكن هذا ليس مسلك اخر وهو ان تاثير العلة في حال حدوث الاثر في عن حال الوجود وحال العدم وربما اوجبهم غباوة ومنع وجوب المقارنة بين العلة والمعلول وتمثلوه بالصوت فانه يوجد في الآن الثاني ويعدم عن ذي الصوت في الآن السابق عليه الثاني ان التاثير اما في الماهية او في الوجود او في اتصافها به وكل منها محال الاول فلان ما بالغير يلزم عدمه بعدم الغير وسلب الماهية عن نفسها في حال التناقض مسلم لا يبقى الوجود وجودا عند فرض عدم ذلك التاثير فان قيل انه لا يلزم ان يكون الانسان شيئا مع كونه انسانا لصحة موصوفا بانه ليس انسانا بل انما يبقى الانسان ولا يبقى دفع بان نفي الانسان قضية ولا بد من تقرر موضوعها حال الحكم فيكون الفاني هو الثابت فيكون الشيء ثابتا ومنتفيا متقررا وغير متقرر وكذا الكلام في الوجود ايرادا او دفعا والثالث غير صحيح لكون الاتصاف امرا ذهنيا اعتباريا لا يجوز ان يكون الصادر بالذات مع ذلك ثبوته لكونه من النسب بعد ثبوت الطرفين على ان الاتصاف ايضا ماهية فيعود السؤال بان اثر الجعل نفس الاتصاف او وجوده او اتصاف الاتصاف بالوجود وكذا الكلام في الاتصاف بالاتصاف حتى يتسلسل الامر الى لا نهاية ويزاح بان المشهور بالجعل يتعلق بنفس الانسان يترتب عليه الوجود والاتصاف لكونهما اعتباريين مصداقهما نفس الماهية الصادرة عن الجاعل والانسان وان لم يكن انسانا بتاثير الغير لكن نفس ماهية الانسان بالغير بمعنى انه مجعول ذاته البسيطة اثر العلة لا الحالة التركيبية [illegible] ومنها او منها وبين غيره كقولنا الانسان انسان او الانسان موجود فالانسان ان [illegible] لكن نفسه من غيره وبين المعنيين فرق واضح فاذا فرض الانسان على الوجه البسيط وجعل [illegible] بسبب الغرض [illegible] الفرض ممتنع بتاثير المؤثر فيه لان وجوب الشيء [illegible] احتياجه الى الغير [illegible] له لا يحتاج الى جعل بالفرض مجعولا اما قبل فرض الانسان [illegible] فيمكن ان يجعل المؤثر نفس الانسان ولكن لا يتصور الجعل نفس الانسان بما اوردت به الوجوب السابق وقد نبهت الوقوف الوجوب السابق واللاحق في ميزان المعقولات وكثيرا ما يقع الغلط في هذا من جهة الاشتراك اللفظي [illegible] وضع ما ليس بعلة علة فان كون الانسان واجبا من العلة لا يوجب كونه واجبا لنفسه وكذا كونه معدوما الا العلة لا يستلزم كونه ممتنعا [illegible] فكون نفس الانسان بالغير لا يدل على عدم كون الانسان انسانا بعد جعل الغير وانما يدل على كون الانسان انسانا بالغير وكذا الكلام في كون نفس الوجود مجعولا كما اخترناه الا ان المتاخرين عن اخرهم اختاروا مجعولية الماهية [illegible] فعليك في هذا المقام بما يبلغ اليه [illegible] من عالم المكاشفة ومعدن الاسرار والشهود

الوجه الاتم الاولى واما الذي نسب الى انباذقلس الحكيم وانه قائل بالبخت والاتفاق ان كلامه مرموز على ما هو عادته وعادة غيره من القدماء حيث كتموا اسرارهم الربوبية بالرموز والتجوزات وقد وجه كلام بعض العلماء بانه انما انكر العلة الغائية في فعل [illegible] الوجود بالذات لا غيره اذ هو معترف بان ما لا يحتاج لا يوجد بل قد سمي هو وغيره الامور اللاحقة بالجهات للذات لا بالعرض اتفاقية وحينئذ يصح ان يقال ان وجود العالم اتفاقي لا بمعنى انه يصير موجودا بنفسه كلا او يجعله الباري جزافا بل ان وجوده ليس لاحتياجه من ذاته بل هو من غيره ولعرض سدا ما اخر ايضا في توجيه كلامه وهو ان جهات الممكنات [illegible] على ما علمت [illegible] الموجودة [illegible] وليس للموجودات وانما تتعلق الجعل والابداع في الحقيقة بوجود كل ماهية لا بنفس تلك الماهية وكذا العلة الغائية انما تثبت لانحاء الوجودات دون الماهيات فغائية العالم انما تحققت بلا غاية وفاعل لها بالذات بل وجوده كمال [illegible] اليها بالحقيقة فعبر ذلك الرجل عن هذا المعنى بان كون العالم اتفاقي اي هو واقع بالعرض نظيره الجهات التي ضمت الى المعلول الاول البسيط عندهم وصح بها صدور الكثير عنه اذ لا يتصور احد ان الصادر عن الواجب لذاته علة بانهم احدى تلك الجهات كوجود المعلول وغير ذلك كالماهية والامكان من الوجوب بالغير انما صدرتا بالعرض بل بسبب ذاتي [illegible] الى لزوم ما صدور الكثرة عن الامر الواحد او الترتيب الموجود الاول تعالى عن ذلك علوا كبيرا وبالجملة القدماء لهم الغاز ورموز اكثر جدا وبعدهم ردوا على ظاهر كلامهم ورموزهم اما الجهلة وغفلة عن مقاصدهم او لفرط محبة لرياسة الخلق في هذه الدار الفانية وتكالبهم من ناصر عنهم اعتذروا اتباعا لهم [illegible] ويلهم اعتقدوا تقليدا لاجل اعتقادهم بالقائل وصرحوا القول بالاتفاق وضلوا واضلوا لا بعيدا او لم يعلموا ان المتبع هو البرهان اليقيني والكشف في الحقائق لا يمكن فهمها عن مجرد الالفاظ فان الاصطلاحات وطبايع اللغات مختلفة

عقود وانحلالات

ان للقائلين بالاتفاق متمسكات الاول ان وجود الاشياء لو كان بتاثير العلة فيها لكان تاثيرها اما حال وجود الاثر او حال عدمه والاول تحصيل الحاصل والثاني جمع بين النقيضين والحل يكون بالفرق بين اخذ الاثر في زمان الحصول وبين اخذه بشرط الحصول فالحصول الاول ظرف زماني ليس بسبب شرط ولا يستلزم في الاول [illegible] بمعنى ان المؤثر بما هو مؤثر مع اثره فان كل علة مؤثرة فهي مع معلولها زمانا او ذاتا في حكم [illegible] الوجود وكل علة فانها تؤثر في معلولها في وقت الحصول لكن من حيث هو هو لا بما هو حاصل حتى يلزم المحذور او ولا بما ليس بحاصل حتى يلزم المحذور الثاني والحاصل ان تاثير العلة في حال حصول الحاصل نفس ذلك التاثير وذلك تحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل لا تحصيل هو هذا اعتبر فيستحيل وتوجيه اخر ان اريد بحال الحصول المعية الوجودية بين المؤثر

المشائين احتيار الشق الثالث اي كون تاثير المؤثر في موصوفية المهية بالوجود وقد وجهوا كلامهم بان مقصودهم ان اثر الجاعل ليس تحصيل العقل لها موصوفة وتصديقه بالاتصاف لذلك الموصوف بتلك الصفة فان تاثيره في الانسان مثلا هو حصول الانسان موجودا وليس اثره بالذات مهية الانسان وحدها ولا وجوده وحده بل الامر التركيبي المعبر عنه باتصاف المهية بالوجود والاتصاف بالوجود وان كان امرا عقليا لكنه من الاعتبارات المطابقة للواقع فيجب ارتباطها الى سبب وراء العقل ايا ما هو نفس سبب المهية وقد ظهر مما ذكرنا ان التقسيم المذكور منقح الضبط لان الموصوفية المترتبة على تاثير الفاعل لم يؤخذ على انها امر مستقل في التصور بل هي مراة لملاحظة الطرفين والمعنى الارتباطي من حيث انها ارتباطية لا يمكن ان يتعلق التفات الذهن اليها واستقلالها في التصور كما اشرنا اليه واما اذا استوقف الالتفات اليها بان تحت عنها عنوان كونها آلة الارتباط وصارت امرا معقولا في مباين الذات الطرفين كانت كسائر المهيات في ان تعلقها بالعلة اذا وتاثير العلة فيها بحالها حينئذ يكون من الامور المحتملة المذكورة

فصل في كيفية احتياج عدم الممكن الى السبب ربما تشكك فيقال ان رجحان عدم الممكن على وجوده لو كان لكان في العدم تاثير لكن العدم بطلان صرف فيمتنع استناده الى شيء ثم قولكم عدم الممكن يستند الى عدم علة وجوده يستدعي التمايز بين الاعدام وكونها هويات متميزة بعضها علة وبعضها معلول بحيث يكون تاثير وتاثر اولا وثانية فلا علية ولا معلولية فنقول بان عدم الممكن ليس نفيا محضا بل العقل يتصور مهية الممكن ويضاف اليها معنى الوجود والعدم ويحكم بانها خالية عن التحصل واللاتحصل سواء كان بحسب الذهن او بحسب الخارج فيحكم بانها في انضمام كل من المعنيين اليها تحتاج الى امر وكان معنى تاثير العلة في وجود مهية ما ليس ان توجد في المهية شيئا تكون هي حاملة له الحقيقية او متصفة به في الواقع بل بان يبدع امرا هو المسمى بالوجود ثم هو بنفسه ذو مهية من غير تاثير والمهية منصبغة بصبغ الوجود مستضيئة بضوئه ما دام الوجود على ما علمت مسلكنا فكذلك معنى تاثيره في عدم المهية الا انه لا يبدع امرا يتحد بالمهية نوعا من الاتحاد اي الوضع ثم للعقل ان يتصور مهية الممكن ويضيف اليها شيئا مفهوما من العدم والوجود بسبب تصوره وجود العلة او عدمها من جهة علمه بالاسباب المسمى بالبرهان اللمي او بسبب ملاحظته وجدان الآثار المترتبة على الشيء الدالة على وجوده او عدمها الدالة على عدمه كما في البرهان المسمى بالآن فعلة المرجح العدم كمرجح الوجود ليس الا انه خطأ من الوجود للذات ليكون العدم بما هو عدم الاثر المرجح لرفع الوجود بحيث يكون بنفسه امرا متقررا حاصلا بدون الفرض والاعتبار والا مرجح البطلان والعدم فلا يكون الا معقولا مجردا من غير تقرر لخارج عن الملاحظة العقلية فحكم العقل او كان نفيا محضا في اوصاف العدم الالي لا يخلو من التشكيك بملاحظة العقل وذلك يكفي في الترجيح العقلي والحكم باستتباعه لعدم المعلول ذهنا وخارجا كل واحد منهما بوجه غير الآخر فكان امتناع عدم العلة عدم المعلول بالذات هو كونهما باطلين بحيث لا خبر عنهما بوجه من الوجوه اصلا حتى عن هذا الوجه السلبي فاما امتناع

عدمها عدم في الذهن هو كون تصور عدم العلة والحكم به عليها توجب تصور عدم المعلول والحكم به عليه في تصور عدم المعلول يوجب استتباع لتصور عدم العلة من تعلق ترتب الحكم بعدمها على الحكم بعدمه وبالجملة الامتياز بين الاعدام بحسب مفهوماتها العقلية وصورها الذهنية لوجه من الوجوه يكفي في كون بعضها بحال اخرى

خلاصة اجمالية انما الممتنع الامتياز بين الاعدام بما هي اعدام ودفع ما يلزم ههنا ان للمهيات الامكانية والاعيان المتقررة حالات عقلية واعتبارات سابقة على وجودها في الواقع مستندة في لحاظ العقل بعضها الى البعض من غير ان يكون في الخارج بازائها شيء وليس في الخارج عندنا الا مستوى الوجود ثم العقل يتصور المهية متحدة به ويجد المهية بحسب المفهوم غير مفهوم الوجود ويجدها بحسب نفسها معراة عن الوجود والعدم خالية عن ضرورتها والاضرورتها المعبر عنه بالامكان فيحكم بحاجتها في شيء من الامرين المرجح عندها انما ترجيح لعاقل علم ذلك الكسب ان المهية امكنت فاحتاجت فاوجبت فوجبت فاوجدت فوجدت وهذا الانشاء في كون الوجود اول الصوادر وافضلها لان الموضوع في هذا الحكم الوجود وفيما ذكر المنطقيون حال المهية نقيضا سبها الوجود او الجاعل بجوده وهذا اكثر تعالى ان الشيء كثيرا ما يثبت بحسب وجوده الرابطي شيء يتقدم عليه بحسب وجوده في نفسه كما ثبت في العلم الطبيعي وجود مبدء الحركة بعد اثبات الحركة ووجود المحرك الغير المتحرك الا متناهي القوة والقدرة بعد اثبات الحركة الدورية وذلك لان حال الجسم في نفسه متقدم على حال كونه ذا مبدء محرك غير متناهي القوة واجب بالذات بعكس حال وجوده بحسب ذاته تعالى سابقا على جميع الاشياء فلا تناقض الضابط بين كون الوجود متقدما في نحو على المهية وحال بتاخرها عنها بحسب انتهاء البالغة بحسب تعلقها وارتباطها

تبصرة تذكرية قد لوحنا اليك وسنوضح لك بيانه ان المفهوم الكلي اذا حكم بان المنسوب بالذات الى الجاعل او عرضيا ليس اثرا على القيوم الموجود بالذات فاحكم بان المنسوب بالذات الى الجاعل ليس الا نفس الوجود وذاته سواء كان متصفا بالحدوث او بالبقاء بل الوجود الذي اثبتته حاجته في التعلق بالغير الوجود الى وثاقة كانا فاقرين والتا او حللت معنى الموجود الى وجود لا عدم سابق ووجود علمت ان العدم ليس مستندا بالذات الى علة موجوده وكون الوجود بعد العدم من لوازم هوية ذلك الوجود فلم يبق للتعلق بالغير الا نفس الوجود بحسب قطع النظر عما يلزمه فليس للفاعل صنع فيما سوى الاخر ثم لبعض الوجود بنفسه متصوف بما تقتضيه غيره او اقتضاء ذاته كالجسم ووجوده متعلق بالعلة لزوم التناهي مطلقا وكان حاجة المهيات الى علة وجودها بما من حيث انها في ذاتها النسبة الى الوجود والعدم والمستفاد من العلة وصف الوجود وايضا كونها او كون وجودها بعد البطلان سواء كان بالذات او بالزمان امر ضروري غير مفتقر الى العلة فكذلك حاجة الوجود الى العلة وتقومه بها من حيث كونه بذاته وهويته وجودا ضعيفا تعلقيا ثلاثيا مستفادا من العلة لا بعد الضعيفة لا كونه متصفا بالحدوث او التقدم ويلائم هذا ما وجد في كلام متاخري العلماء ان الذات المستفادة من الغير

فكونها متعلقة بالغير متقوم لها كما ان لا استغناء عن الغير متقوم لوجوب الوجود [illegible]
كالذوات التي هي من تلقاء الغير وفاقتها الى الغير متقوم لها فلا يسوغ الا بتتميم الذات [illegible]
المفتقرة واما استغنائها لا بحرارة ان يتريد المستغني عن جميع ما سواها مفتقرا والا فقد [illegible]
الحقائق عما هي عليه وهذا اشد من الوضوح فما عليه سالكو من كون استغنائها الكلي الى الفاعل [illegible]
من جهة وجوده الذي يتقوم بوجود فاعل لا من جهة ضعف الوجود فيرتبط الى الفاعل و [illegible]
ارتباطه الى الفاعل متقوم له اي لا يتصور دونه والا لم يكن الوجود هذا الوجود كما ان الوجود
الغير المتعلق ليس هو بصفة كذلك فلو عرض له التعلق بالغير لم يكن الوجود ذلك الوجود فان افتقار
الوجود والتعلق ثابت ابدا حين الحدوث وحين الاستمرار والبقاء فهو محتاج في البقاء
كحاجته في الحدوث بلا تفاوت لا بمعنى ان كونه بعد العدم اثر الفاعل او كونه بعد كونه
اثره بل بمعنى ان نفس الوجود بلا جعل وتأثير كما مر انما المجعول واثر الفاعل نفس الوجود
لا بصيرة في اللوازم التي منها كونه غير ازلي فليس للحق الا افاضة نور الوجود على الا[illegible]
وادامتها وحفظها والبقاء ما يحتمل البقاء قدر ما يحتمل [illegible] سبحانه [illegible] الحقائق
والتصورات فهي لها [illegible] انها مثال ذلك على وجه بعيد فيضان نور الشمس على الاجسام
القابلة للاشراق [illegible] فلو حجب بعض الاجسام عن نوره شيء [illegible] لكان من جهة [illegible]
جهتها [illegible] لا بان ينقطع [illegible] الممكنات [illegible] جهاتها ظلمة ليل العدم لكن نور
نهار الوجود [illegible] فرض [illegible] انه تعالى [illegible] امسك عنها افاضة الوجود لعادت الى
ظلمة ذاتها الازلية [illegible] ان القوي القدير الحكيم الذي يمسك السموات والارض ان
تزولا ولئن زالتا ان امسكهما من احد من بعده [illegible] اشد سخافة [illegible] ان
حاجة العالم الى قيوم السموات والارض ومن فيهما وما عليهما في حال الحدوث لا في
البقاء حتى صرح بعض من هؤلاء القائلين بهذا القول جهلا وعنادا ان البارئ لو
جاز عليه العدم لما ضر عدمه وجود العالم بعده لتحقق الحدوث [illegible] وهذا غاية الجهل
والفساد في الاعتقاد على ان كل علة ذاتية فهي مع معلولها وجودا ودواما كما سنذكره
في مباحث العلة والمعلول ومن الشواهد [illegible] ان النار [illegible] جوهر [illegible]
صورتها على ما حولها من الاجسام التسخين وهكذا تفيض من الماء التبريد والبلل على
الاجسام المجاورة له [illegible] ذاتية [illegible] وكذلك هكذا
تفيض من الشمس النور والضياء على الاجسام الكوكبية والعنصرية لان النور جوهر الشمس
الفعلي الذاتية لا يتبدل وكذلك تفيض الحيوة من النفس على البدن اذ الحيوة جوهرية لها
وصورة متعلقة لذاتها فلا يزال تنشأ منها الحيوة على البدن الذي هو جسم [illegible] ذاتية
حتى النفس فيه ما دام صلوحه لافاضة الحيوة عليه من النفس [illegible] فاذا فسد صلوحه لقبول الحيوة
[illegible] وكذلك نسبة كل علة ذاتية مع معلولها [illegible] ان نسبة الاتحاد
[illegible] عدم الفرق بين
ما لذاته وما بالعرض واخذ ما ليس بعلة علة والبارئ جل ان يكون فعله مجرد التحريك كما
زعموه بل فعله الصنع والابداع وانشاء الوجود والكون وليس الابداع والانشاء
تركيب الالات [illegible] يعني اخراج من العدم الى الوجود والتمثل في الامرين المذكورين لوجه كلام

المتكلم

المتكلم وكتابة الكاتب فان احدهما شبه بالايجاد والاخر شبه بالتكوين [illegible]
بالامساك دون الثاني فانه اذا سكت المتكلم بطل الكلام واذا سكن الكاتب لا يبطل
المكتوب فوجود العالم عن البارئ جل مجده كوجود الكلام من المتكلم فالوجودات العقلية النفسية
والاشياء الروحية والجسمية كلها كلمات الله التي لا تنفد ولو كان البحر الاسطقس العنصري مدادا
لكلمات ربي الوجودية لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا من البحر
الهيولات الفلكية تشبيها لقوله تعالى ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده
سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله ان الله عزيز حكيم

فصل في ان الممكن ما لم يجب بغيره لم
يوجد لما تيقنت ان كل ممكن ما لم يترجح وجوده بغيره لم يوجد وما لم يترجح عدمه كذلك لم
ينعدم فلا بد له في رجحان كل من الطرفين سبب خارج عن نفسه فالان نقول ان ذلك السبب
المرجح ما لم يبلغ ترجيحه الى حد الوجوب لم يكن السبب المرجح مرجحا فان الاولوية الخارجية
الغير الواصلة الى حد الوجوب بسبب الغير غير كافية كما ظنه اكثر المتكلمين فما دام الممكن
في حد الامكان لم يتحقق وجوده اليس اذا لم يتصل الى حد الوجوب بسبب الغير يجوز
وجوده ويجوز عدمه فلا يتعين بعد التخصيص باحدهما دون الاخر فيعود طلب المخصص
والمرجح جذعا والاولوية المستوية النسبة الى الجانبين فيحتاج المعلول الى [illegible]
ثالث مع العلة والاولوية ثم مع انضمام لو لم يحصل الوجوب بل كان يحتمل جواز الاخر
فلم يتعين الى جانب المرجح لاحدهما وهكذا حتى ينتهي الامر الى مرجحات واولويات
غير متناهية لا يكون [illegible] ذلك قد حصل تعين احد الطرفين اذ كل رتبة فرضت من
المراتب الغير المتناهية يأتي الكلام في استواء نسبة الاولوية المتحققة فيها الغير الموجبة الى
الجانبين بحالها مع فرض حصول ما فرض سببا مرجحا فاستواء نسبة هذه الاولوية [illegible]
[illegible] مع تحقق تلك الاسباب الغير المتناهية باق على شانه من دون ان
يتعين تعينا لاحد الطرفين فلا يكون ما فرض سببا مرجحا سببا مرجحا فقد ظهر ان المفروض محل
من غير ان [illegible] بيانه [illegible] الغير المتناهية من العلل والمعلولات الا انها ما
لم تحصل حينئذ [illegible] ان ما فرضناه علة مخصصة لم يكن [illegible] المسمى عن نفسه وهو محال
بالجملة الوجوب منتهى سلسلة الامكانات والفعلية الذاتية مبدأ ابتداء سلسلة القوى
واعدام الملكات فلهذا قيل الوجوب قبل الامكان وفعليته قبل قوته [illegible] سابقة
على [illegible] وخيره مستول على شره بل وجوده قاهر على عدمه ورحمة الله سابقة على غضبه
كما ستنفتح لك في مباحث القوة والفعل وبالجملة فتحصل [illegible] الكل [illegible] وجود
الممكن لا يتصور ولا يوجد ما لم يجب تقرره ووجوده بعلته فلا يتصور كون العلة علة تامة [illegible] ترجيحها
للمعلول ترجيحا ايجابيا فكل علة واجبة العلية وكل معلول واجب المعلولية والعلة الاولى
واجب الوجود وكذلك واجب العلية فهو تام هو واجب الوجود واجب العلية بكونه واجبا
هو بعينه كونه مبدأ لما سواه [illegible]

فصل في ان كل ممكن محفوف
بالوجوبين وبالامتناعين اي [illegible] الذي هو ثبوت الوجوب السابق
[illegible] الوجود والعدم [illegible]

وان حينئذ نسبة لا الوجود ولا العدم مساوية له

الانسان انسان بالضرورة ما دام كونه انسانا فكذلك الانسان الموجود موجود بالضرورة
ما دام كونه موجودا فهذا بالحقيقة وجوب بالغير لان الوجودات الامكانية والصفات
الممكنات بها انما تكون بعد تاثير الفاعل اياها ومن ههنا وضح ان وجوب الوجود في
المركب من الواجبين المفروضين انما هو بالغير لا بالذات وكذا الامتناع في المركب
الممتنعين امتناع بالغير لان المجموع في مرتبة احد الجزئين ليس واجبا ولا ممتنعا بل ما دام
كونه مجموعا وما اسخف ما اعتذر بعضهم عن لزوم الوجوب الذاتي في المهية الماخوذة مع الوجود
ان هذا المجموع امر اعتباري لكون الوجود عنده اعتباريا فمجموع الذات مع القيد لا يكون
الا امرا اعتباريا [illegible] العقلية [illegible] تكون معروض الوجوب [illegible] عن ان احدا لا
يروم ان نفس مفهوم هذا الملحوظ مع قطع النظر عما يحكى عنه ويطابقه الوجوب اللاحق
بل ما دام الانسان يطابق هذا المفهوم في نفس الامر هو الذات الماخوذة من حيث كونها معروضة
للوجود والوجوب اعني ما اذا عبر عنه العقل حيث المهية بالوجود والوجوب سواء كان
هو وجودا وصورة في الخارج كما هو المذهب المنصور ام لا ولبعض الاماجد الكرام مسلك
هذا المقام لتحصيله كلا انتفع طرف العدم مثلا حمل الوجود على الذات تحت [illegible]
للذات الا بطلان حين الوجود وهو اعم من الوجود حين الوجود ومن العدم [illegible]
الازل الى الابد [illegible] من ضرورة هذا الاعم ضرورة هذا الاخص بل تحكم بجميعه
العدم في جميع الازمنة والاوقات [illegible] وجوب الوجود حين الوجود [illegible]
[illegible] وانت [illegible] تعلم ان هذا الكلام [illegible]
لولم وجوب الوجود [illegible] امتناع العدم [illegible] المهية [illegible] الوجود [illegible]
الوجود وجوب [illegible] الكل [illegible] وجوب العلة [illegible] معلولا [illegible]
بكونه صادرا عن الفاعل [illegible] من حيث الوجود [illegible] التعليل [illegible]
لم الوجود لا تتصور انفكاكه عنه [illegible] كانت ضرورية ذاتية [illegible]
الممكن الموصوف بحسب وجوده الى علة من حيث كونه صادرا عنه ولهذا لا تتصور انفكاكه
عن العالم من حيث انه صنع الباري عز البارى فالعلة متقدم لوجود المعلول والمقدم للشيء
واجب ولهذا ورد في الله تعالى قال مخاطبا لموسى بن عمران على نبينا وعليه السلام
يا موسى انا بدك اللازم فالمصير الا ما حققناه وبعض من تصدى لخصومة اهل الحق
بالمعارضة والجدال بالشبه باهل الحال بجحد التنزيل والقال [illegible] لمقابلة الابطال
ومقابلة الرجال بحد وجمل الاقوال والات القتال قال في تاليف سماه تهافت الكلام
ان قياس الاطراف الاخر الى الممكن له اعتبارات احدها ان يقاس الى ذات الممكن
من حيث هي مع قطع النظر عن الواقع فيها وبهذا الاعتبار يكون ممكنا لها في كل الوقت
بل في جميع الاوقات وثانيها ان يقاس اليها بحسب تقيدها بالطرف الواقع على ان
يكون قيد الاخر وحينئذ ان اعتبر ثبوت الطرف الاخر لنفس الذات المقيدة
بالطرف من حيث هي من غير ان يكون للتقييد دخل فيما ثبت له الطرف الاخر يكون ممكنا
لها وان اعتبر ثبوته لها لا من حيث هي
حيث تقيده بذلك الطرف فقد يكون الطرف الاخر ممكنا في الواقع وقد يكون ممتنعا
بالذات مثلا اذا اعتبر الممكن الموجود من حيث انه موجود فالعدم ممكن له في الواقع

ان بق اللازم من اقتضاء العلة ذلك الطرف بعينه ثم بعد تحقق الوجود او العدم
وجوب اخر في زمان اتصاف المهية باحد الوصفين من جهة الاتصاف به على الاحسان
التحصيلي فان كل صفة بحسب وجود الموصوف حين الاتصاف بها ما دام الاتصاف ثابتا
وهذا هو الوجوب اللاحق المسمى بالضرورة بحسب المحمول وبازاءه الامتناع اللاحق
بالقياس الى نقيض ذلك المحمول فكل ممكن ما دام موجودا [illegible] معدوما [illegible]
فانه يكتنفه الوجوبان والامتناعان بحسب حال العقل ولا يمكن الخلو عنها بحسب
نفس الامر اصلا الا باعتبار الوجود ولا باعتبار العدم وان كانت مهية الممكن في نفسها
[illegible] الامكان [illegible] الجميع اما عدم الخلو عن الوجوب
ان بق وجودا او عدما وكذلك الامتناع ان بق اللازم [illegible] واما الوجوب
الامتناع اللاحقان فلان الوجود [illegible] لكان [illegible] عدم [illegible]
الوجود المقابل له فامكان العدم في زمان الوجود [illegible] الامر
من النقيضين [illegible] ذلك الامكان واستحالته يقتضي استحالة العدم
[illegible] الوجوب بمقابلة الذي هو الوجود وكذلك الحكم في امكان وجود الشيء
[illegible] بالعدم
عدمه فقد ثبت [illegible] وما يجب ليعلم انه كما ان الوجوب
فكذلك خرق [illegible] وهكذا قياس الامتناع [illegible] كونها [illegible]
من الممكن بهيته واما اذا اريد موجوده فالاخير ان من الوجوب الامتناع ذاتيا
واما بيان الاول فلان الموصوف بالوجود على التقدير المذكور انما هي المهية
بشرط الوجود [illegible] الوجود خارجا عنها لا المجموع المهية ومفهوم الوجود فالمهية
الموجودة [illegible] وجوبها اللاحق ضرورة وجودها بحسب الواقع لا ينفك
عن امكانها [illegible] فلان صدق مفهوم الموجود على [illegible]
وجوده من قبيل صدق ذاتياته [illegible] بحيث [illegible] ذاتيات الذات
محققة وليت شعري [illegible] الامكان بل الوجوب نعم لو وجدت الوجود
الخاصة الامكانية بحسب الغرض [illegible]
[illegible] وجود [illegible] الوجود [illegible]
لا يخلو عن الوجوب اللاحق [illegible] الضرورة بحسب المحمول [illegible] ذلك الضرورة المطلقة
[illegible] موجود قادر [illegible] بالضرورة الذاتية المقيدة بالذات الوصفية
المقيدة بالوصف [illegible] او بالامكان [illegible] اذا وقع احد طرفي الوجود
والعدم للمهية وقتا ما فان [illegible] الاخر [illegible] المهية [illegible]
في ذلك الوقت البتة وان [illegible] تلك الطرف [illegible] المهية من حيث [illegible]
ممتنعا عليها بحسب ذات تلك المهية بل بحسب قيدها او تقييدها به المنافيان لهذا الطرف
الاخر فالامتناع امتناع بالغير على احد الاعتبارين وبالذات على ثانيهما **وهم**
وتنبيه ربما توهم متوهم ان ذات المهية الماخوذة مع الوجود يمتنع عليها العدم
امتناعا ذاتيا [illegible] المجموع لكون اجتماع النقيضين محالا لذاته [illegible]
وجوبا ذاتيا لا بالغير [illegible] المهية المركبة [illegible] الذات [illegible]
الاشارة اليه الضرورة ههنا ليست مطلقة ازلية بل ضرورة بشرط الذات فكان ان

بل واجب والازم من هذا اجتماع النقيضين لان الموصوف باحدهما الذات
حيث هي وبالاخر الذات من حيث التقييد واذا اعتبر الممكن المعدوم من حيث هو معدوم
فالوجود ممتنع له بالذات وثانيهما ان يقاس الى الطبائع مقيدا بحيث يكون التقارن
جزءا لما اشتمله الاطراف الاخر ويتأتى فيه ايضا النقيضان المذكوران في الاول ولزوم التقييم
اجتماع النقيضين هنا ابعد فقد حصل من ذلك ان ما وقع بهذه الاعتبارات بالقياس الى الشيء
الاعتبارين الاولين ممكن بالذات وفي الاخرين ممتنع بالذات فانتهى ما ذكرنا في ويظهر بالتدبر
فيما اسلفنا بيانه من الكلام ان ليس في امتناع احد الاطراف بالقياس الى الاطراف الاخر بحسب ما يعقله
الذهن من دون نحو ذاته لما هو الواقع كما ينادي اليه كلام هذا القائل بل المنظور اليه في نفس
الاطراف الاخر نحو وجوده في نفس الامر فان الذات المتلبسة بالوجود مثلا من اخذ على الوجه كما
او على الوجه الثالث يستحيل عدمه في الواقع ولا ابراز (?) موضوع احد الاطراف هو بعينه بالقياس
اليه الطرف الاخر ويحكم بامتناع لحوق ذلك الطرف به امتناعا ذاتيا وليس المراد من التحيث
باحد الاطراف الاعتبار فقط ان يؤخذ مفهوم التحيث ويضم الى اصل الذات حتى يحصل منه
مركب اعتباري ويحكم بوجوب عدمه من قبيل تعدد موضوع المتقابلين فان المراد من الذات المتلبسة
باحد الاطراف كالوجود مثلا هو اعتبار تلك الذات على وجه يكون تصديقا لما يعقله ويحكي عنه
العقل بهذا المفهوم الذهني الذي هو مفهوم التحيث بهذا الطرف لا شبهة في ان الذات
الماخوذة على هذا الوجه الذي يمكن الحكاية عنها بما ذكر يمتنع لحوق الطرف الاخر بالذات
ولا شبهة ايضا في صحة سلب تلك الذات التي يحكي عنها بما ذكرناه من تركيب بحسب الواقع الا بحسب الاعتبار
الذهني حتى يختلف موضوع الطرفين فيثبت الامتناع الذاتي للطرف الاخر ومن امتناع الذاتي
يلزم الوجوب اللازم للمقابل على ان ما يتحقق به هذا القائل لا يجري في نفس الوجود الذي هو
بعينه جهة الوجوب اللاحق لكل شيء وهو بعينه ذات موجودة كما قررنا ويجري في تحقق الى
موضوع وصفه هي احد المتقابلين في قولنا الوجود ثابت وممتنع له لذاته قبول الاثبات
فلا يحصل الا بما استفاده في هذا المقام من الفرق بين الوجوبين اللازم منهما غير
محذور وهو الوجوب المقيد بدوام ذات الموضوع والمحذور منهما غير لازم وهو الوجوب
المطلق الازلي ذيل كل ممكن لحقه الوجود والوجوب بغيره في وقت من الاوقات فانه
كما يمتنع عدمه في ذلك الوقت كذلك يمتنع عدمه في مطلق نفس الامر اي ارتفاعه
عن الواقع مطلقا بلا تقييده بالاوقات المباينة لذلك الوقت لان ارتفاعه عن الواقع انما يصح
بارتفاعه عن جميع مراتب الواقع المفروض خلافه فيعم جواز العدم للممكن الموجود في وقت جوازه
بالنظر الى مهيته لا بالنظر الى الواقع **فصل** في ان الممكن قد يكون له امكانان وقد لا يكون
اي ان بعض الممكنات مما لا يحوز ذاته ان يفيض من جود المبدء الاعلى بلا شرط خارج عن
ذاته وما هو مقوم ذاته فلا محالة يفيض عن المبدء الجواد بلا تراخ ومهلة ولا يسبق
عدمه زمانا واستعداد وجبانه لصلوح ذاته وتهيؤ طباعه للحصول والكون وبعض الممكن
لا يكون له الاكون واحد من الكون ولا محالة نوعه منحصر في شخصه اذ الحصولات المختلفة و
التحصلات المتعددة لمعنى واحد نوعي انما يلحق لاجل اسباب خارجة عن مرتبة ذاته وقوام حقيقته
لان مقتضى الذات ومقتضى لازم الذات داخلا كان او خارجا لا يختلف ولا يتخلف فلا محال
لتعدد التشخصات وتكثر الحصولات في بعضها مما لا يكفي ذاته ومقوماته الذاتية في قبول الوجود
من دون الاستعانة باسباب اتفاقية وشروط عن ذاته فليس في حد ذاته قوة التحصل و
ان يصلح لقبوله صلوحا تاما ثم بعد انضياف تلك الشروط او المعدات اليه التي تقبل قوة

وجوده

وجوده وهو المسمى بالمادة فيصير متهيئا لقبول الوجود ويصير قريب المناسبة الى فاعله بعدما كان
بعيد المناسبة منه فلا محالة يتضمن الى امكانه الذاتي امكان اخر متفاوت في الوقوع
له مادة حاملة ذات تغير وزمان هو كمية تغيرها وانتقالها من حالة الى حالة حتى تمهد
له مواصلة ما بين القوة القابلة والقوة الفاعلة تحصل من اجتماعهما وتوالد من
ازدواجهما شيء من المواليد الوجودية ولما تحقق تبين ان الممكنات مستندة في وجود
الى سبب واجب الوجود فما الفقر فيه لكونه بالفعل من جميع جهات الوجود والايجاد و
كل ما كان كذلك استحال ان يختص بجوده وفيضه بعض القوابل والمستعدات دون بعض
بل يجب ان يكون عام الفيض فلا بد ان يكون اختلاف الفيض لاجل اختلاف امكانات
القوابل واستعدادات المواد ثم ان الممكنات في الامكانات في القبول متهيئاتها ما كان
ذلك كافيا في فيضان الوجود عن الواجب بالذات عليها وجب ان يكون موجودة بلا مهلة
لان الفيض عام والجود تام فلا يتخصص وجود شيء منها بحين دون حين والوجود
بخلاف تلك الممكنات الحوادث الزمانية وان لم يكن ذلك الامكان الاصلي كافيا بل لا بد من
حصول شروط اخر حتى يستعد لقبول الوجود عن الواجب بالذات فلتسم هذا الاستعداد بالامكان
فقد ثبت لبعض الممكنات امكانين احدهما وصف عام ومعنى واحد عقلي مشترك
لجميع الممكنات في نفس مهياتها حاصل له والشيء ما بلاه لبعض المهيات لقصور امكانه الذاتي
في الحصول لقبول فاضة الوجود فلا محالة يلحق به امكان اخر قائم بمحل سابق عليه في وجوده
سبقا زمانيا يستعد لان يخرج من القوة الى الفعل وهو الذي يسمى بالامكان الاستعدادي كما اجمل
وقد مر ذكره من قبل وبحسبه يمكن لمهية واحدة انحاء غير متناهية من الحصول الكوني
الاستعدادات غير متناهية يلحق القابل غير متناهية كالانفعال وتنضم الى الفاعل غير متناهي
التاثير فيتم نزول البركات ويتفتح باب الخيرات الى غير النهاية كما يستطيع عقل ليعقله
ولو انحصر الامكان في القسم الاول لانغلق باب الافاضة والاجادة وبقي في كتم
العدم عدد من الوجود ولم يخرج الى فضاء الكون اكثر ما وقع فهو تبتر من الاستحالة
فيما لا يشاء الله وليس في هذه الاحكام حيص عما ذهب اليه المحققون من اهل
الشرع ولا حيد عما يراه المحققون من اهل الحكمة القويمة اما الرابع في الحكم بتقدم
المجعولات الزمانية ولا نهاية القوى الامكانية فان الحوادث الثلثة تقرر وان
لم يمكن حدوثها الا بعد حركة وتغير ومادة وزمان من كل الحوادث كما يفيد
تجردت عن الزمان والمكان اما اقترنت بها الا انه ليس من الطبيعي وجه الانفعال والتجدد لا
يعتريها المسبوقية بالزمان والمكان بل هي فاعلة الحركات كما كانت متجددات او
المشوقات والباري تعالى فوق الجميع هو الاول بلا اول كان قبله والاخر بلا اخر كان
بعده وهو جل مجده فعل كله بلا قوة ووجوب كله بلا امكان وخير كله بلا شر وتمام
كله بلا نقص وكمال كله بلا قصور وغاية كله بلا انتظار وجود كله بلا مهلة وانما
يفيض منه على غيره من كل متقابلين اشرفهما والمقابل الاخر من اللوازم الغير

المجعولة الواقعة في الممكنات لاجل مراتب قصورها عن البلوغ الى الكمال الاتم
الواجبي ولمخالطة انوار وجوداتها الضعيفة بشوائب ظلمات الاعدام
بحسب درجات بعدها عن ينبوع النور الطامس القيومي وبما تتفاوت مراتب
النزول والبعد عن الحق الاول يتضاعف الامكانات ويتضاعف عنها سماتها
الموجودات كالانتقاص والاستتار والانكساف ونحوه ويسلب نسبة الوجوب الى
الامكان نسبة التمام الى النقص فان كلما وجب وجوده لا بذاته فهو لو وضع شيئا
ليس هو في مرتبة جهة صار واجب الوجود مثال الاحتراق ليس واجب
ولكن عند وضع التقاء القوة الفاعلة بالطبع والقوة المنفعلة بالطبع اعني
الصورة المحرقة والمادة المحترقة يجب حصول تشعل وتحقق ان شئت الامكان و
الفقر هو البعد عن منبع الوجوب والغنى ومحلات الفعلية والوجود هو القرب
والامكان جهة الانفصال وعدم التعلق وملاك الهلاك والاختلال والوجوب
جهة الارتباط والاتصال ومناط الجمعية والانتظام وحيث يكون الامكان
اكثر يكون الشر والفقدان اوفر والاختلال والنقص اعظم واذا قلت جهات
العدم وثبتت بعض مراتب الاختلال بتحقق بعض شرائط الكون وارتفاع
بعض صوادم البلوغ الى الكمال حصل الامكان الاستعدادي الذي هو كمال الامكان
من حيث هو البعد في خصوص الطرف الخارجي كما ان الامكان الذاتي هو كمال الامكان
عن الوجود على الاطلاق من حيث هي كذلك اي بحسب الطرف وهو اولى بالخفاء
والظلمة والبعد عن الامكان الذي هو احدى الكيفيات الاستعدادية لكونه
بالفعل من جهة اخرى عن جهة كونها قوة وامكانا لشيء فان المني والنطفة مثلا
لا حصول الصورة الانسانية بالقوة كما للحس الى الحسن وكونه ذا صورة منوية
بالفعل هو ناقص الذات تام المنوية بخلاف الامكان الذاتي الذي هو امر سلبي
محض وليس له من جهة اخرى معنى تحصيلي ولان المقوي عليه في الامكان الاستعدادي
هو امر معين وصورة خاصة كالانسانية في مثالنا بخلاف ما يضاف اليه الامكان
الذاتي لانه مطلق الوجود والعدم انما التعين ناش من قبل الفاعل من استعداد
المهية بامكانها اياه ولان الامكان الاستعدادي يزول عند زمان ما هو
بخلاف الامكان الذاتي الذي هو حال المهية في مرتبة ذاتها بعينها وباعتبارها
في انها بحسب حالها قبل وجودها الخارجي فعلية الشيء وتحققه ووجوده في نفس الامر
يطرد امكانه الذاتي لكونه بحسب المهية ما تحصل المهية لا يزول بطرو خارج بخلاف
امكانه الاستعدادي الذي بحسب الواقع فلا يجامع الفعلية فاحد الامكانين
اشد فيما تستدعيه المهية من القوة والنقص والشر ولان الامكان الذاتي
منبع الامكان الاستعدادي وذلك لان المهية التي هي مصححة جهات الشرور
والاعدام اثباتها من العقل الفعال بواسطة جهة الامكان فيه والامكان
الامكان الاستعدادي لاختلاف الوجود وتقبل الشدة والضعف بحسب القرب
من الحصول والبعد عنه كاستعداد النطفة للصورة الانسانية الا انه اضعف

استعداد العلقة لها وهو من استعداد المضغة وهكذا الى استعداد البدن الكامل
بقواه والاته واعصابه مع مزاج صالح لها وانما يحصل الاستعداد التام بعد تحقق
الامكان الذاتي بحدوث بعض الدواعي والاسباب وانبتات بعض الموانع والاضداد و
ينقطع استمراره واستعداده اما بحصول الشيء بالفعل واما ببطلانه وبعض الاضداد
وبالجملة فاطلاق الامكان على المعنيين بضرب من الاشتراك الصناعي لاقتضاء
احدهما رجحان احد الجانبين وقبوله الشدة والضعف وعدم لزومه للمهية وكونه
قياما بمحل الممكن لا به وكونه من الامور الموجودة في الاعيان لكونه كيفية حاصلة لمحلها
ايا للافاضة المبدء الجواد وجود الحادث شاملا بالذات في الصورة والعرض او
بالعرض كالنفس المجردة بخلاف الثاني لانه بخلافه في جميع تلك الاحكام ثم الامكان
الاستعدادي اذا اضيف الى المتقوم به يسمى استعدادا واذا اضيف الى الحادث
فيسمى امكان ذلك الحادث فالامكان الوقوعي ما هو امكان في عرض شيء
قائم لا بل بمحله فهو بالوصف كالمتعلق اشبه ونعم غير بري لمسمى الامكان
الاستعدادي هو بعينه الكيفية المزاجية وغيرها من حيث انتسابها الى الصورة
بسببها فمزاج النطفة اذا اعتبر بذاته كان كيفية مزاجية واذا نسب الى الصورة
كان استعدادا لها وكذلك صحن الدار صفة الدار واذا اضيف الى الناس الى عدد
ما يسعه من الناس كان امكانا له ويستتبع في تحقيقه ما هو الحق الصراح في فصل القوة
والفعل باذن الله العليم الفعال

فصل في بعض احكام الممتنع بالذات واعلم ان

العقل كما لا يقدر ان يتعقل حقيقة الواجب بالذات لغاية مجده وعلوه وشدة
نوريته ووجوبه وفعليته وعدم تناهي عظمته وكبريائه كذلك لا يقدر على ان يتصور
الممتنع بالذات بما هو ممتنع بالذات لغاية نقصه ومحوضة بطلانه ولاشيئيته فكما لا
ينال ذات القيوم الواجب بالذات لانه محيط بكل شيء فلا يحيط العقل فكذلك لا
يدرك الممتنع بالذات لغراره عن صقع الوجود والشيئية فلا يخطر بالبال الجوهري ...
اليه ويحيطه العقل ويدركه الشعور ويصل اليه الوهم فالحكم بكون شيء ممتنعا
بالذات بضرب من البرهان على سبيل التحصيل ... الامتناع كالدليل على
الحق المبدع ... البيان التشبيه بالبرهان اللمي ... الواجب
لا يكون واجبا لغيره ... الممتنع بالذات لا يكون ممتنعا لغيره ... ذلك البيان
وكما لا يكون لشيء واحد وجوبان بذاته وبغيره او بذاته فقط او بغيره فقط فلا يكون
ايضا لامر واحد امتناعان كذلك فاذن قد استبان ان الموصوف بها ما العدم
والامتناع ممكن بالذات وما استلزم الممتنع بالذات هو ممتنع لا محالة من جهة بها
يستلزم الممتنع وان كانت لها جهة اخرى امكانية لكن ليس الاستلزام للممتنع الا من جهة
الامتناعية مثلا كون الجسم غير متناه الا فيما استلزم ممتنعا بالذات هو كون

المحصور غير محصور الذي مرجعه الى كون الشيء عرضيا مع انه على نفسه فاحدهما محال بالذات والاخر محال بالغير فلا بد ان يكون ممكنا باعتبار غير اعتبار علاقته مع الممتنع بالذات على عكس ما علمت في استلزام الشيء للواجب بالذات فانه ليس من جهة ماهيته الامكانية بل من جهة وجوب وجوده الامكاني والحاصل ان الاستلزام الوجودي بين الشيئين لا بد من علاقة عليه ومعلولية بين المتلازمين كذلك الاستلزام في العدم والامتناع بين شيئين لا ينفك عن تعلق ارتباطي بينهما وكل من الوجهين لو فرضنا لم يكونا متلازمين بل متصاحبين بحسب البخت والاتفاق كذلك التلازم الاصطلاحي لا يكون بين ممتنعين بالذات بل بين ممتنع بالذات وممتنع بالغير وهو لا محالة ممكن بالذات كما مر وبهذا الفرق الشرطية اللزومية عن الشرطية الاتفاقية فان الاول يحكم فيه بصدق التالي وضعا ورفعا على تقدير صدق المقدم وضعا ورفعا لعلاقة ذاتية بينهما وفي الثاني يحكم فيه كذلك من غير علاقة لزومية بل بمجرد الموافاة الاتفاقية بين المقدم والتالي فما فشى عند عامة الجدليين في اثناء المناظرة عند فرض امر مستحيل للتوصل به الى استحالة امر من الامور ببيان الخلفي او الاستقامي ان تعالى ان فرض شيء مستحيل جاز ان يستلزم نقيضه او بعينه استلزامه اياه لكون المحال قد يستلزم محالا اخر واوضح الخ وفان المحال لا يستلزم اي محال كان بل محالا اذا قدر وجودهما يكون منهما تعلقا سببيا ومسببيا فان المتصلة اللزومية كما تبين قد تصدق وقد لا تصدق لانهما اذا تحققت بينهما علاقة لزومية كما في الانسان وناطقيته صدقت لزوميته واذا لم يتحقق تلك العلاقة بينهما فان لم يجد العقل بينهما علاقة المنافاة فلكذب الحكم بينهما بالاتصال راسا او لا يكون بينهما الا مجرد الاتفاق من غير لزوم وتنافي ذاتي لعدم العلاقة بينهما اصلا فيصح الحكم بينهما بالاتصال على نحو التجويز والاحتمال لعدم اجراء البرهان اليقيني الا في الدوريات فان الضرورة والوجوب مناط الجزم واليقين والجواز والامكان مثار الظن والتخمين

فصل في ان الممتنع والمعدوم كيف يعلم كلما كان معلوما فلا بد ان يكون متميزا عن غيره وكل متميز عن غيره فهو موجود فاذن كل معلوم موجود وينعكس بانعكاس النقيض الى ما لا يكون موجودا لا يكون معلوما لكنا قد نعرف امورا كثيرة هي معدومة وممتنعة الوجود ومع ذلك هي معلومة مثل انا نعلم عدم شريك الباري وعدم اجتماع النقيضين فكيف يمكن الجمع بين هذين القولين المتنافيين ظاهرا فنقول المعدوم لا يخلو اما ان يكون بسيطا واما ان يكون مركبا فان كان بسيطا مثل عدم ضد الله تعالى او عدم شريكه وعدم مثله وغير ذلك فذلك انما نعقل لاجل تشبيه بامر موجود مثل ان نعقل السواد تعالى شيء نسبته اليه نسبة السواد الى البياض لا له ما نسبته اليه نسبة المندرج مع اخر تحت نوع او جنس فلولا معرفة المضادة او المماثلة او المجانسة بين امور موجودة لاستحال الحكم بان ليس لله ضد او مماثل او مجانس او ما يجري مجرى الامر المحال عليه ان كان مركبا مثل العلم بعدم اجتماع المتقابلين كالمضادين فاعلم

انا نتهم بالعلم باخراده الوجودية مثل ان نعقل السواد والبياض ثم نعقل انه حيث يجوز ثم نقال الاجتماع الذي هو امر وجودي معقول عن حاصل بين الامور السواد والبياض فالحاصل ان عدم الاجتماع انما نعرف بالمقايسة الى الامور الوجودية وعدم المركبات انما نعرف بعد ما عرف بعليها هذا ما قيل في المقام وانا اقول ان للعقل ان يتصور لكل شيء حتى المستحيلات كالمعدوم المطلق واجتماع النقيضين وشريك الباري وغير ذلك مفهوما يجعله عنوانا ويحكم عليه احكاما مناسبة لها ويعقد قضايا ايجابية على سبيل الهليات الغير البتية في موضوعات تلك القضايا من حيث انها مفهومات في العقل ولها خط من الثبوت ويصدق عليها شيء وممكن عام بل عرض وكيفية نفسانية وعلم وما يجري مجرى الكيفي من حيث انها عنوان لامور باطلة الذوات ليس منها الامتناع الحكم عليها وعند اعتبار الحيثيتين يحكم عليها بعدم الاخبار عنها اي بعدم الحكم عليها او بعدم ثبوتها واشباه ذلك وبهذا اندفع الشبهة المشهورة في قولهم المجهول المطلق لا يخبر عنه والتوفيق في ذلك صدق بعض المفهومات على نفسه بالحمل الاولي وعدم صدقه على نفسه بالحمل الشائع الوضعي فان مفهوم شريك الباري والمجهول المطلق يصدق على نفسه باحد الحملين ومقابله يصدق عليه بالحمل الاخر وبهذا مناط صحة الحكم عليه بانه ممتنع الوجود

فصل في ان المستلزم كيف يصح ان يستلزم ممتنعا اخر واعلم ان عادة عامة الجدليين ان يقولوا هذا المفروض لما كان محالا جاز ان يستلزم محالا اخر اي محال كان وهذا ليس بصحيح كليته اذ لا فرق بين المحال والممكن في ان الاستلزام بين شيئين لا يتحقق الا لعلاقة ذاتية فان معنى التلازم هو كون الشيئين بحيث لا يمكن في نظر العقل انفكاك احدهما عن الاخر وقوع تصور الانفكاك بينهما وهذا انما يتحقق بالعلاقة العلية الايجابية اما بين العلة ومعلولها واما بين معلولي علة واحدة على الوجه الذي شرح في مبحث التلازم بين البسيط والصورة المتقوم حول المتراشين لما عن الطبيعة الواحدة فالحكم فيهما بصدق التالي على تقدير صدق المقدم لعلاقة بينهما كما عرفته ولهذا اعتبار في الشرطية الاتفاقية وكما ان الاستلزام لا يتحقق الا لتحقق العلاقة العليته بالفعل كذلك جواز الاستلزام لا يكون الا لجواز تحقق العلاقة فكلما صح عند العقل ان يكون بين المحالين على تقدير تحققهما علاقة ذاتية يكون بينهما اللزوم جاز ان يحكم بالاستلزام بينهما والا فلا بل تبادر المحال قد يستلزم محالا اذا كان بينهما علاقة ذاتية سواء كانت معلومة بالضرورة كاستلزام تحقق مجموع ممتنعين ذاتيين تحقق احدهما وكاستلزام حمارية زيد مثلا ناهقيته او بالنظر كاستلزام الدور التسلسل وقد لا يستلزم اذا لم يكن بينهما علاقة عقلية بل ربما يكون بينهما اذا كان العقل يجد بينهما علاقة المنافاة اما بالنقاوة كما في تحقق الحركة

فعلانا

فى المتصلين بالذات بالنسبة الى تحقق احدهما او حمارية الانسان بالنسبة الى الصاهلية
واما بالاكتساب كما في حمارية الانسان بالنسبة الى ادراكه للكليات على تقدير
الحمارية فان قولنا المحال اجاز ان يستلزم المحال قضية موجبة مهملة وقولنا الواقع
لا يستلزم المحال سالبة كلية في المتصلة اللزومية كما ذكر وتبين انما يصدق اذا
كان بينهما علاقة اللزوم فاذا لم يكن علاقة اللزوم فاما ان يكذب الحكم بالاتصال
راسا اذا وجد العقل بينهما علاقة المنافاة واما ان يصدق الاتصال الاتفاقي
دون اللزومي اذا لم يكن هناك علاقة اصلا لا علاقة اللزوم ولا علاقة المنافاة و
ذلك ايضا انما يصح على سبيل الاحتمال التجويزي لا الحكم البتي من العقل اذ الاتفاق
انما يكون بين الموجودات واما الكاذبات الاتفاقية اي المعدومات والممتنعات
فعلى سبيل التجويز فلعل التحقق التقديري يتفق لبعضها دون بعض فان الحكم
البتي بان الكاذبين المتفقين كذبا يتفقان صدقا اصلا ومن الناس
من يكتفي في الحكم بجواز اللزوم بين محالين بعدم المنافاة بينهما وان لم يجد العقل
علاقة اللزوم ومنهم من يعتبر علاقة اللزوم ومنهم من يعتبر العلاقة ويقول انها قد
تتحقق مع المنافاة فاذا تحققت حكم بجواز الاستلزام والمنافاة وهما متصادمان
بته وربما تثبت ان اجتماع النقيضين مستلزم لارتفاعهما لان تحقق كل من
النقيضين يوجب ارتفاع الاخر ولا يخفى فيه الزور فان تحقق احد النقيضين في
نفس الامر مستلزم لارتفاع الاخر لا تحققه على تقدير محال وهو اجتماعه مع الاخر
فتحققه على ذلك التقدير مستلزم لتحقق الاخر لا لارتفاعه فمن اين يلزم من تحققهما
ارتفاعهما توضيح ومن هناك تنحل ما ربما تشكك احد فيقول ان اللزوميات
لا تنتج متصلة لان ملازمة الكبرى يحتمل ان لا تبقى على تقدير ثبوت الاصغر مثلا
اذا قلنا كلما كان هذا اللون سوادا وبياضا كان سوادا وكلما كان سوادا لم يكن
بياضا بطلت الملازمة في الكبرى اذا ثبت الاصغر فاذن لا يلزم من ذلك كلما كان
هذا اللون سوادا وبياضا لم يكن بياضا والحل ان الوسط ان وقع في الصغرى
على الجهة التي بها استلزم الاكبر لزمت النتيجة بتة والا لم يكن الوسط مشتركا ففي
هذا المثال السواد في الكبرى بالمعنى المضاد للبياض وفي الصغرى بالمعنى
المجامع له فلذلك لم يبق الملازمة مع الاصغر فالخلل انما وقع بسبب عدم
تكرر الوسط لا بسبب العارض التابع فاذن الحد الاوسط في مثل هذا القياس
ان اخذ على وجه يجوز الحمل ويصدق عليه النقيضان او الضدان في كلتا
المقدمتين كذبت الكبرى لا محالة وبطل لزوم النتيجة وان اخذ في احدى المقدمتين
على وجه وفي الاخرى على وجه اخر لم يتكرر الاوسط ومن هذا القبيل ما اورد
الشيخ في الشفاء شكا على الشكل الاول من اللزوميتين وهو انه يصدق كلما
كان الاثنان فردا كان عددا وكلما كان عددا كان زوجا مع كذب قولنا
كلما كان الاثنان فردا كان زوجا ودفع بان الكبرى ان اخذت اتفاقية
لم ينتج القياس لان شرط انتاج الايجاب ان يكون الاوسط مقدما في
اللزومية وان اخذت لزومية كانت ممنوعة الصدق وانما يصدق

لولزم

لولزم زوجية الاثنين عدديته على جميع الاوضاع الممكنة الاجتماع مع العددية وليس
كذلك اذ من الاوضاع الممكنة الاقتران مع عددية الاثنين كونه فردا والزوجية ليست
ملازمة على هذا الوضع وربما يقال فيه ضعف فانا نختار ان الكبرى لزومية وفردية لا
ليست ممكنة الاجتماع مع عدديته لكونها منافية للاثنينية فيكون منافية للازم الذي هو
زوجية الاثنين اللازم لعدديته على جميع الاوضاع الممكنة الاجتماع معها فتصدق
لزوميته وحق الدفع والحل ما في الشفاء ان الصغرى كاذبة بحسب نفس الامر لا بحسب الالزام
كما تصدق الصغرى تصدق النتيجة ايضا لان من يرى ان الاثنين فرد يلزمه ان
يلزم انه زوج ايضا والا لم يلزم ان الاثنين زوج بل غير الاثنين ولكن ان
نقول ان الدفعين تشاركا المسلك في الاصابة والاضعف في الاول فانه ان اريد
ان بين عددية الاثنين وفرديته منافاة في نفس الامر فهو حق ولا ضير اذ الاوضاع
الممكنة الاقتران مع فرض المقدم بحسب ان لا يكون شيء منها غير مناف له في نفس الامر
وان اريد ان المنافاة تكون متحققة بحسب جميع الاعتبارات فهو ليس بحق بل التلازم
بين فردية الاثنين وعدديته متصادقا متحققا بحسب وضع ما وتسليم ما فاذن زوجية
ليست ملازمة لعدديته على جميع الاوضاع الممكنة الاقتران معها ولو بحسب الوضع
والتسليم فصل في كون وجود الممكن زائدا على ماهيته عقلا زيادة وجود الممكن على
ماهيته ليس مقتضاه المباينة بينهما بحسب الحقيقة كيف وحقيقة كل شيء نحو وجوده الخاص ولا
كونه عرضا قائما بها قيام الاعراض بموضوعاتها حتى يلزم للماهية سوى وجودها وجود
بل بمعنى كون الوجود والامكان لقصوره وفقره مشتملا على معنى او غير حقيقة الوجود
ينتزع عنه ويحمل عليه ينبعث عن امكانه ونقصه كالمشتبكات المرتبة التي من رتب
نقصانات الضوء والظلال الحاصلة من قصورات والمشهورة في كتب القوم من الدلائل على
زيادة الوجود على الماهيات وجوه لا تفيد شيئا منها الا التغاير بين الوجود والماهية بحسب المفهوم
بل المغايرون الذات والحقيقة فمنها افادة الحمل فان حمل الوجود على الماهية مفيد وحمل الماهية
وذاتياتها عليها غير مفيد ومنها الاحتياج الى الاستدلال فان التصديق بثبوت الوجود
للماهية قد يفتقر الى كسب نظر كوجود العقل مثلا بخلاف ثبوت الماهية وذاتياتها لها فانها
الثبوت لها ومنها صحة السلب اذ يصح سلب الوجود عن الماهية مثل العنقاء ليس بموجود ولا يصح
سلب الماهية وذاتياتها عنها ومنها اتحاد المفهوم فان الوجود معنى واحد في الانسان
والفرس والشجر بخلافه ومنها الانفكاك في العقل فانا قد نتصور الماهية ولا نتصور كونها
لا في الخارج ولا في الذهن لا في الخارج لا يتصور ليس الا الكون الذهني لانا لا نسلم ان التصور هو الكون
الذهني وان سلم فيجاب بالحل والتسليم فتصور الشيء لا يستلزم تصور تصوره وعبارة الاكثرين
انا قد نتصور الماهية ونشك في وجودها العيني والذهني فيرد عليها الاعتراض بانه لا يفيد
المطلوب لان حاصله انا ندرك الماهية تصورا ولا ندرك الوجود تصديقا وهذا لا ينافي
الاتحاد ولا الاستلزام المغايرة بين الماهية والوجود لعدم اتحاد الحد الاوسط في العكس فهذه
الوجوه لم يعد تمامها لا يدل الا على ان المعقول من الوجود غير المعقول من الماهية

المطلوب عنهم تغايرهما بحسب الذات الحقيقة ولا يرى في صفات المبدأ كلام عند اهل الحق متغايرة بحسب المفهوم واحدة بحسب الذات والحقيقة لان حيثية الذات بعينها حيثية جميع صفاته الكمالية كما سيجيء ان شاء الله

فصل في اثبات ان وجود الممكن عين ماهيته خارجا ومتحد بها نحوا من الاتحاد لانه بحسب بيان ان الوجود بالمعنى الحقيقي لا الانتزاعي العام المشترك من الامور العينية فلو لم يكن الوجود الامكاني متحدا بالماهية الممكنة اتحاد الامر العيني مع المفهوم الاعتباري لكان اما عين الماهية بحسب المفهوم او جزءا منها وكلاهما قد مر بطلانه اتفاقا وعقلا لامكان تصورها مع الغفلة عن وجودها ولو لكل من الوجه المذكورة او زائدا عليها قائما بها في الاعيان قيام الصفة بالموصوف وقيام الشيء بالشيء وثبوته له فرع قيام ذلك الشيء لا بما يقوم به وثبوته في نفسه فيلزم تقدم الشيء على نفسه او تكرر انحاء وجود شيء واحد من حيثية واحدة وكلاهما محال … لان ما لا يكون لشيء في نفسه لا يكون لغيره … فكون الماهية اما بالوجود العارض فيلزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة تقدم وجود المعروض على وجود العارض واما بوجود اخر فيلزم المحذور الثاني او يتجر الى التسلسل في المترتبات من الوجود المجتمعة وهذا مع امتناعه بالبراهين يستلزم ايضا لانحصار ما لا يتناهى بين حاصرين الوجود والماهية ويستلزم المدعى وهو كون الوجود نفس الماهية في العين لان قيام جميع الوجودات العارضة بها بحيث لا يشذ عنها وجود عارض يستلزم وجودا لها غير عارض في الامكنة الجميع جميعا طرق اخر لو قام الوجود بالماهية فالماهية المعروضة اما معدومة فيلزم … او موجودة فيدور او يتسلسل والجواب بان قيامه بالماهية من حيث هي لا بالماهية المعدومة ليلزم التناقض ولا بالماهية الموجودة ليلزم الدور او التسلسل كما ان قيام البياض ليس بالجسم الابيض ولا بالجسم اللاابيض ليلزم اما التناقض واما الدور او التسلسل بل بالجسم من حيث هو غير نافع لان الماهية من حيث هي اي مع قطع النظر عن الوجود والعدم ليس لها تحصل في الخارج الا باعتبار وجوده لا سابقا عليه فلا يجوز ان يثبت لها في الخارج شيء من هذه الجهة بل بالعرض من جهة تكون من لوازمها الا بحيثية … لا وجود لها في العين بخلاف الجسم من حيث هو الجسم مع قطع النظر عن البياض واللابياض فانه موجود في الخارج بهذه الحيثية وجودا سابقا على وجود البياض ومقابله وايضا ثبوت البياض للجسم فرع ثبوت الجسم بل فرع وجود الجسم وكذا ثبوت كل صفة بياضا او غيره لكل موصوف جسما او غيره متفرع على ثبوت الموصوف في نفسه لا حصول تلك الصفة فلا يلزم توقف الشيء على نفسه ولا التسلسل بخلاف الوجود فانه لو كان صفة للماهية لكان وجود الماهية متوقفا على وجودها فيتوقف الشيء على نفسه … الوجود لو كان صفة زائدة لشيء على سائر الصفات مغالطة فالحق كما سبق ان زيادة الوجود على الماهية في التصور لا في العين بان يلاحظ العقل كلا منهما مع عدم ملاحظة الاخر ويعتبر الوجود متصلا … ملاحظة معنى له اختصاص … الماهية … الخارج كما الجسم … يلزم تقدمها عليه بالوجود تقدما زمانيا او ذاتيا … الامر انه يلزم تقدمها عليه بالوجود العقلي ويلزم ذلك … لاحظها بالجعل وجودها من غير ملاحظة وجود خارجي او ذهني معها وملاحظتها مع عدم ملاحظة

شيء من الوجود

شيء من الوجود معها وان كانت بحسب الوجود الذهني لكن لا يلاحظها العقل من حيث ذلك الوجود اذ لا يلاحظ ذلك الوجود وان كان هو بعينه تلك الملاحظة فان عدم اعتبار الشيء غير اعتبار عدمه فللعقل ان يصف الماهية بالوجود المطلق في هذه الملاحظة لا بحسبها ثم ان اعتبر العقل وجودها الذهني لم يلزم تسلسل في الوجودات بل ينقطع باعتبار … في الذهن … لزوم تقدم المعروض على العارض بالوجود على الاطلاق فان لازم ذلك في عوارض الوجود دون عوارض الماهية

وهم وتنبيه … الذهول عن وجودها انما هو بالنسبة الى الوجود الذي … اذ لو ذهل عن وجودها … الذهني لم يكن في الذهن شيء اصلا ولو سلم ذهولنا عن وجودها الذهني مع عدم الذهول عنها لا يلزم ايضا انفكاكها عن الوجود المطلق لجواز ان يكون الماهية موجودا خاصا يعرض لها الوجود في الذهن … وهو كونها في الذهن كما يعرض لها في الخارج وهو كونها في الخارج فحصل الذهول عن وجودها في الذهن ولا انفصال عنها والوجود … يعرض لها باعتبار تعدده كالوجود العرض العام اللازم للوجودات الخاصة ومن ههنا قيل ان الوجود هو الكون والحصول والحق كما ذهبنا اليه وفاقا للمحققين من اهل الله وهو ان الماهيات كلها وجودات خاصة وبقدر ظهور نور الوجود وكمالاته يظهر تلك الماهيات ولوازمها تارة في الذهن واخرى في الخارج وقوة ذلك الظهور وضعفه بحسب القرب من الحق الاول والبعد عنه وقلة الوسائط وكثرتها وصفاء … وكدورته فيظهر للبعض جميع الكمالات اللازمة للوجود بما هو وجود وللبعض دون ذلك فصور تلك الماهيات في اذهاننا ظلالات تلك الصور الوجودية الفائضة من الحق على سبيل الابداع الاول الحاصلة فينا بطريق الانعكاس من المبادي العالية او للظهور بنور الوجود فينا بقدر نصيبنا من تلك المرتبة ولذلك صعب العلم بحقائق الاشياء على ما هي عليه الا لمن نور قلبه بنور الحق وارتفع الحجاب بينه وبين الوجود المحض فانه يدرك بالحق تلك الصور العلمية على ما هي عليه في انفسها ومع ذلك بقدر انيته يحتجب عن ذلك وغاية عرفان العارف اقرارهم بالعجز والتقصير وعلمهم برجوع الكل اليه وهو العليم الخبير

فصل في تحقيق الوجود

اختلفت كلمة ارباب الانظار واصحاب الافكار في ان موجودية الاشياء باذا فذهب بعض الاعلام من الكرام الى ان موجودية كل شيء هو كونه متحدا مع مفهوم الموجود وهو عنده مفهوم عام … يعبر عنه بالفارسية بهست وذهب ابو الحسن الاشعري الى ان وجود كل شيء عينه في انه بعينه ليس المفهوم من وجود الانسان غير الحيوان الناطق مثلا ولفظ الوجود في العربية ومرادفاته في سائر اللغات مشترك بين معانيه لا اتحاد … وجمهور المتكلمين على ان الوجود عرض قائم بالموجود في الواجب والممكن جميعا قيام الاعراض والمشهور عند الحكماء المشائين انه كذلك في الممكنات وفي الواجب عين ذاته وتوجيه مذهبهم كما سبق ان وجود الممكن زائد على ماهيته ذهنا بمعنى كون المفهوم من احدهما غير المفهوم من الاخر ذهنا …

حقيقة وعينا بمعنى عدم تمايزهما بالهوية ووجود الواجب عين ذاته بمعنى ان حقيقته
وجود خاص قائم بذاته منزه عن اعتبار معنى او فيه غير حقيقة الوجود بل باعتبار
انتسابه الى الفاعل او وجوده او محل يتقوم به ولو في العقل وهو عندهم يعني العام الوجود
الممكنات الحقيقية فان كان مشاركا لها في كونه معروضا للوجود المطلق ويعبر
عنه بالوجود البحت والوجود بشرط لا بمعنى انه لا يتقوم بالماهية كما في وجود الممكنات
وقالوا لو كان الواجب ذا ماهية فاما ان يكون الواجب هو المجموع فلزم تركبه
ولو عقلا او يكون احدهما فلزم احتياجه ضرورة احتياج الماهية في تحققها الى الوجود
واحتياج الوجود لعروضه الى الماهية ولو عقلا وحين اعترض عليهم بان الوجود الخاص
ايضا يحتاج الى الوجود المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون العام اجابوا بانه
وجود خاص متحقق بنفسه لا بالفاعل قائم بذاته لا بالماهية غني في التحقق عن الوجود المطلق وعن
غيره من العوارض والاسباب ووقوع الوجود المطلق عليها ووقوع لازم خارجي غير
مقوم كما ان كون الشيء اخص من مطلق الماهية لا يوجب احتياجه اليها كيف والمطلق
اعتباري محض والوجودات عندهم حقائق متخالفة متكثرة بانفسها لا بمجرد عارض
الاضافة الى الماهيات لتكون متماثلة الحقيقة لا بالفصول لئلا يكون الوجود المطلق جنسا لها
الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما في اقسام الممكن توهم ان تكثر الوجودات انما هو
بالاضافة الى الماهيات المعروضة لها [illegible] فرق [illegible] الاختلاف بالحقيقة
حيث يكون بينهما من الاختلاف بالتشكيك كوجود الواجب ووجود الممكن [illegible] جماعة
الاولى ان الوجود امر عام عقلي انتزاعي من المعقولات الثانية وليس عينا للشيء في
الموجودات حقيقة [illegible] مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته وعلى غيره ذاته من
حيث هو مجعول الجاعل [illegible] الجميع [illegible]
ذاته [illegible] من الفاعل [illegible] الواجب انه بذاته [illegible] هذا المذهب الى صاحب
الاشراق كما يظهر من كتبه وكلامه ومن خلاصة ما ذكر من احتجاجاته مع المشائين في هذا
الباب انه لو وجد الوجود فاما بوجود زائد فيتسلسل او بوجود هو نفسه فلا يكون اطلاق
الموجود على الوجود وعلى سائر الاشياء بمعنى واحد لان معناه في الوجود انه الوجود وفي
غيره انه ذو الوجود وانه على تقدير تحقق الوجود اما ان يكون جوهرا فلا يقع صفة للاشياء او
عرضا فيستقل المحل دونه والتقوم بدون الوجود محال وانه لو وجد الوجود للمهية فله نسبة
اليها وللنسبة وجود ولوجود النسبة نسبة الى النسبة ويتسلسل وانه لو وجد فاما قبل المهية فيكون
مستقلا دونها لا صفة لها او بعدها فهي قبل الوجود موجودة او معها فهي موجودة معه
لا به وقالت طائفة ان موجودية الواجب بكون ذاته [illegible] وجودا خاصا حقيقيا وموجودية
الممكنات بارتباطها بالوجود الحقيقي الذي هو الواجب [illegible] فالوجود عندهم
واحد شخصي والتكثر في الموجودات بواسطة تلك الارتباطات [illegible]
فانتساب الوجود الحقيقي الى الانسان [illegible] موجود [illegible]
هكذا معنى قولنا الواجب موجود انه وجود ومعنى قولنا الانسان او الفرس موجود انه
له نسبة الى الواجب حتى ان قولنا وجود زيد ووجود عمرو بمنزلة قولنا اله زيد واله

عن مفهوم الموجود وحينئذ اعم من الوجود القائم بذاته ومن الامور المنتسبة اليه كما هو مذهب ارباب الانتساب
لان صدق المشتق لا ينافي قيام مبدا الاشتقاق بذاته [illegible] عدم قيامه بالغير ولا
كون ما صدق عليه امرا منتسبا الى المبدا [illegible] الوجوه كما في الحداد
من الحديد والتامر المأخوذ من التمر على ان الاطلاق [illegible] اهل اللغة وارباب اللسان لا عبرة
به في تصحيح الحقائق وقالوا لو كان المسمى [illegible] الثابتة والمفهومات العامية البديهية
الاولية لا يصادم كون المبدا حقيقة متاصلة متشخصة مجهولة الكنه وثانوية المعقول [illegible]
قد يختلف بالقياس الى الامور ونسبوا هذا المذهب الى اذواق المتالهين من الحكماء
والقدح فيه من قبلنا [illegible] ما يفهم من [illegible] التلويحات للشيخ الالهي صاحب الانوار [illegible]
ان وجود الموجود سواء كان واجبا او ممكنا عقلا او نفسا عين ذاته فالموجودات عنده [illegible]
محضة قائمة بذواتها بدليل [illegible] على كون مهية النفس الانسانية هي الوجود ثم حكم به
على تجرد وجود ما فوقها واقتصر في بيان ذلك على قوله واذا كان ذاتي على هذه البساطة
فالعقول اولى ومراده ان العقول علل النفوس على ما يحكي وهي اقرب في مرتبة المعلول [illegible]
الواجب لذاته والعلة لا بد ان يكون اشرف من المعلول واقوى فضلا [illegible] فما هو اقرب [illegible]
الواجب لا بد وان يكون افضل [illegible] واذا كانت النفوس وجودات مجردة [illegible]
تركيب الذات من جنس وفصل [illegible] بعض الوجود فهو بسيط الحقيقة لا تركيب فيه فما فوقها
من العقول وما هو فوق الجميع وراء الكل اولى بذلك اذ كل كمال وشرف يمكن بالامكان العام
للموجود بما هو موجود ولا يوجب تجسما ولا تركيبا ولا نقصا بوجه من الوجوه فاذا تحقق في المعلول
فقد وجب تحققه في العلة اذ المعلول رشح وفيض من العلة وحيث توجه عليه الاشكال بانه
كون النفس وجودا قائما بذاته من وجهين احدهما ان الوجود الواجبي اما كان واجبا
غير مقارن لمهيته اذ لو كان مقارنا لمهية لكان ممكنا واذا كان كذا فكل وجود لا يقارن مهيته
فهو واجب فلو كانت النفوس مهيتها القائمة بانفسها هي عين الوجود لكانت واجبة
وهو محال وثانيهما ان الوجود من حيث هو وجود لو اقتضى الوجوب لكان كل وجود واجبا
بالذات فاجاب عن الاول بان النفس وان شاركت الواجب لذاته في كونه وجودا
محضا لكن التفاوت حاصل بينهما من جهة الكمال والنقص وهو تفاوت عظيم جدا فان
الوجود الواجبي لا يتصور ما هو اعلى منه في التمام والكمال لانه غير متناهي الشدة والقوة
والوجود النفسي ناقص اذ هو معلول له بعد وسائط كثيرة ومرتبة العلة الكاملة
فوق مرتبة المعلول كما ان النور الشمسي اشد من النور الشعاعي الذي هو معلول [illegible]
يلزم من كون المعلول انقص من العلة والا فالتفاوت بين كمال الباري وكمال النفس
لا يقاس [illegible] سالفا [illegible] التفاوت الكمال والنقص
لا يفتقر الى مميز فصلي ليلزم من ذلك تركب الواجب لذاته وامكان النفوس بل هو بعض
وجوده وكذا امكان غيره من المعلولات ومراتب النقص متفاوتة تفاوتا لا يكاد ينحصر
واما الوجود الواجبي فوجوبه هو كمال وجوده الذي لا اتم منه ولا يجوز ان يساويه وجود اخر
لاستحالة وجود واجبين فان قيل الاشياء القائمة بانفسها لا يجوز ان يكون بعضها اشد من بعض
اذ لا اشد ولا اضعف فيما يتقوم به قلنا ان دعواكم تحكم محض ليس لكم عليه حجة

الا عدم اطلاق اهل اللسان وهو مما لا عبرة به في تحقيق الحقايق واجاب عن الثاني بوجهين
المنع والمعارضة اما الاول فهو انا لا نسلم انه لو كان واجبا لذاته بمجرد عدم مقارنته
لمهيته بل وجوبه لانه وجود لا اتم منه ومن لوازم كونه لا اتم منه ان لا يكون مقارنا
لمهيته فلولا التفاوت فيما تقوم [illegible] بالتمامية والنقص لكان هذا السؤال متوجها
لكنه اندفع بالتمام والنقص واما ثانيا فعلى تقدير [illegible] في التواطي الا المشكك واما المعارضة
فبان نقول لمن اعترف وهو جمهور المتكلمين بتجرد الوجود عن المهية في الواجب
ومقارنته لها في الممكن ان مفهوم الوجود من حيث هو وجود ان اقتضى التجرد عن المهية
يجب ان يكون كل وجود مجردا وهو خلاف ما زعمتم في الممكنات وان اقتضى اللاتجرد
عنها فالوجود الواجب يجب ان لا يجرد عنها وهو خلاف ما اعترفتم به وان لم يقتض شيئا
منهما وجب ان لا يكون تجرد وجود الواجب لعلة صفة لذاته لا لغيره فلا يكون واجبا هذا خلف
فان لم يلزم هذا الايراد هنا لم يلزم ايرادكم هناك وان كان مدفوعا هناك بان
المفهوم المشترك ليس مقولا بالتواطؤ بل بالتشكيك فقد وقع هنا ايضا

بحث وتحصيل

الفرق بين الموضعين واضح فان الوجود المشترك عندهم ليس طبيعة نوعية لاجل
لان المهية وكذا الجزء لا يمكن ان تقع عندهم على اشياء مختلفة بالتشكيك واما يكون
الواقع بالتشكيك عرضيا خارجيا لانها مختلف بلوازمها الحقيقة والمهية عندهم [illegible]
حقيقة واحدة بسيطة نوعية فلهم ان يدفعوا السؤال عن انفسهم بوجه آخر عن مهية التشكيك
وهو ان الوجود المشترك عرض لازم للوجودات التي هي حقايق متباينة ولا امتناع في تخالف
الملزومات مع اتحاد اللازم لا يوجب اتحاد الملزومات في الحقيقة كالنور معنى واحد مشترك واقع على الانوار
لا بالتساوي مع ان نور الشمس يقتضي ابصار الاعشى دون ساير الانوار فيكون مخالفا
لها في الحقيقة وكذلك الحرارة المشتركة بين الحارات مع ان بعضها يوجب استعداد الحيوة
دون البواقي وذلك لاختلاف ملزومات النور والحرارة التي هي اشد وضعف
نوعا عندهم وان اشتركت في مفهوم واحد عرضي نعم الكلام في اصل ما عندهم من ان
الواقع على اشياء بالتشكيك لا يكون الا عرضيا وارد كما ذكره في كتبه ولما كان [illegible] الوجود
الانتزاعي لا الوجودات الحقيقية لان بينه المصدرية الا ان في الحقيقة المصدر
الا الحيوان حيث ان الماخوذ عنه والمنتزع منه [illegible] لا حيثية
اخرى [illegible] كان الوجود حقيقة واحدة لامتناع اخذ مفهوم واحد من حقايق متباينة
وانتزاع نوعي واحد من صرف ذواتها التي لا مهية لها [illegible] جامعة يكون جهة الاتحاد
وقد مر ان هذا الاصل في نفي تعدد الواجب لذاته على ان حقيقة الوجود حيث
هي هي كلها وان كانت متفقة النوع والاصل في جميع المراتب المتعينة لا [illegible]
على انفسها وجودها [illegible] الامتياز بينها بنفس ما يقع به الاشتراك فيها لا [illegible]
على النسبة [illegible] المتصور فان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق [illegible]
لا يجوز ان يكون [illegible] ولا [illegible] موجوده بالوجود [illegible]
الوجود [illegible] ذلك [illegible] الاحتياج والتركيب [illegible]
[illegible] ان اختص [illegible] المطلق [illegible]
[illegible] الاحتياج المتعين الا المطلق ضرورة انه يلزم من ارتفاع العام ارتفاع الخاص

60

كل وجود وهذا القول منهم يؤدي الى الحقيقة الا ان الواجب غير موجود وان الكل [illegible]
حتى الجمادات والقاذورات واجب تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا الا ان الوجود المطلق كلي
المعقولات الثانية التي لا تحقق لها في الخارج ولا شك في تكثر الموجودات التي هي افراده [illegible]
توهموا احتياج الخاص الى العام باطل بل الامر بالعكس اذ العام لا تحقق له الا ضمن
الخاص نعم اذا كان العام ذاتيا للخاص [illegible] بتقومه في العقل دون العين واما
اذا كان عارضا فلا واما قولهم يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل وجود حتى الواجب فيمتنع عدمه
وما يمتنع عدمه فهو واجب فمغالطة [illegible] عدم [illegible] الذات وما بالعرض لانه
انما يلزم الوجوب لو كان امتناع العدم لذاته وهو ممنوع بل ارتفاعه يستلزم ارتفاع [illegible]
افراده الذي هو الواجب [illegible] لوازم الواجب مثل الشيئية والكلية والعالمية [illegible]
[illegible] بل ممتنع لذاته لامتناع اتصاف الشيء بنقيضه قلنا الممتنع اتصاف الشيء [illegible]
[illegible] بالمواطاة مثل الوجود عدم لا ما الاشتقاق مثل [illegible] الوجود معدوم [illegible]
الحكماء على ان الوجود المطلق العام من المعقولات الثانية والامور الاعتبارية التي لا تحقق
لها في الاعيان فانظر ما اعجب حال الوجود من جهة اختلاف العقلاء فيه بعد كونه [illegible]
على انه اظهر الاشياء واعرفها عند العقل فمنها اختلافهم في انه [illegible] او كلي فقيل [illegible]
لا تعدد فيه اصلا وانما التعدد في الموجودات لاجل الاضافات اليه والحق ان الموجود هو
موجود كلي والوجودات افراده [illegible] حقيقة الوجود باعتبار [illegible] الا زيد
على حقيقتها المشتركة منها المتفاوتة [illegible] وحقيقة الوجود ليست كلية ولا جزئية
ولا عامة ولا خاصة وان كانت مشتركة بين الموجودات وهذا بحث لا يعرفه الا الراسخون في العلم
ومنها اختلافهم في انه واحد او متكثر فقد ذهب كثير من المتاخرين الى ان مفهوم الوجود
واحد وذلك هو الضلال البعيد ومنها اختلافهم في انه عرض وجوهر او ليس بعرض [illegible]
لكونه من اقسام الموجود والوجود ليس بموجود [illegible] هذا هو الحق في كلام الشيخ الرئيس واتباعه
يشعر في الظاهر بانه عرض وهو بعيد جدا لان العرض ما لا يقوم بنفسه بل بمحله المستغني
في تقومه ولا يتصور استغناء الشيء في تقومه عن الوجود والحق عندي كما ان وجود
الجوهر جوهر بنفس جوهرية ذلك الشيء ووجود العرض عرض كذلك لاتحاده معهما في الواقع واذا
اعتبر حقيقة [illegible] ليس بهذا الاعتبار مندرجا تحت شيء من المقولات اذ لا جنس له ولا فصل
لكونه بسيط الحقيقة [illegible] لا يحتاج في وجوده الى عوارض مشخصة [illegible] الوجودات
هي حقايق متشخصة بذواتها متفاوتة بنفس حقيقتها مشتركة في مفهوم الموجودية العامة التي هي
من الامور الاعتبارية كما سبق القول فيه ومنها اختلافهم في انه موجود اولا فقيل انه موجود
موجود بنفسه فلا تسلسل وقيل بل اعتباري لا تحقق له في الاعيان وقيل ليس بموجود ولا معدوم
والحق ان العام اعتباري وافراده حقيقية ومنها اختلافهم في ان الوجودات الخاصة نفس المهيات
او زائدة عليها والحق انها نفس المهيات الممكنة في الواقع وغيرها بحسب الاعتبار الذهني
ومنها اختلافهم في ان لفظ الوجود مشترك بين مفهومات مختلفة او متواطئ على الموجودات
بمعنى واحد لا تفاوت فيه او مشكك يقع على الجميع بمعنى واحد هو مفهوم الكون [illegible]
وهذا هو الحق ومنها اختلافهم في ان الوجود مشترك [illegible]
الموجود [illegible] حقيقة او مجاز [illegible]

ام لا بل الوجود بمفهوم بسيط من غير دخول العدد فيه وليس للعدد تحقق لا عينا ولا ذهنا ولا قيام
بالموضوع لا حقيقة ولا مجازا الا بوجود بل كل ما [illegible] المشتق لا غير والاول الوجود هو
الذي لا اسم له فيه قد تبين لك [illegible] ان حقيقة الوجود

نقاده عرشيه

غير مقيد بالاطلاق والتقييد والكلية والجزئية والعموم والخصوص ولا هو واحد بوحدة زائدة
عليه ولا كثير ولا متشخص بتشخص زائد على ذاته [illegible] ولا مبهم بل ليس له في ذاته الا التحصل
والفعلية والظهور وانما يلحقه هذه المعاني الامكانية والمفهومات الكلية والاوصاف الاعتبارية
والنعوت الذهنية بحسب مراتبه ومقاماته المنبه عليها بقوله رفيع الدرجات فيصير مطلقا
ومقيدا وكليا وجزئيا وواحدا وكثيرا من غير حصول التغير في ذاته وحقيقته وليس بجوهر كالماهيات
الجوهرية المحتاجة الى الوجود الزائد ولوازمه وليس بعرض لانه ليس موجودا في موضوع فضلا عن ان يكون وجودا
زائدا فضلا عن ان يكون في موضوع المستلزم لتقدم الشيء على نفسه وليس امرا اعتباريا كما يقوله
الظالمون لحقيقته لذاته مع عدم المعتبرين اياه فضلا عن اعتبارهم وكون الحقيقة ليس الا
امرا عقليا وكون شيء [illegible] عنها من الموجودية والكون المصدري شيئا اعتباريا لا يوجب ان
يكون الحقيقة الوجودية بحسب ذاتها وعينها كذلك وهو اعم الاشياء بحسب شموله وانبساطه على
الماهيات حتى يعرض لمفهوم العدم المطلق والمضاف والقوة والاستعداد والفقر و
امثالها من المفهومات العدمية وبنور الوجود يتميز الاعدام عند العقل بعضها عن
بعض حيث يحكم عليها بامتناع بعضها وامكان الاخر وكل ما هو ممكن وجوده ممكن عدمه
وغير ذلك من الاحكام والاعتبارات وهو اظهر من كل شيء تحققا وانية حتى قيل
فيه انه بديهي واخفى من كل شيء حقيقة وكنها حتى قيل انه اعتباري محض على انه لا يتحقق
شيء في العقل ولا في الخارج الا به فهو المحيط بجميعها بذاته وبه قوام الاشياء لان الوجود
لو لم يكن لم يكن شيء لا في العقل ولا في الخارج بل هو عينها وهو الذي يتجلى في مراتبه ويظهر
بصورها وحقائقها في العلم والعين فيسمى بالماهيات والاعيان الثابتة
وهي مع سائر الصفات الوجودية مستهلكة في عين الوجود فلا مغايرة الا في اعتبار
العقل والصفات السلبية مع كونها عائدة الى العدم الذي راجع الى الوجود من
وجه والوجود لا يقبل الانقسام والتجزي اصلا خارجا وعقلا [illegible] فلا جنس له
ولا فصل فلا حد له كما علمت وهو الذي بذاته جميع الكمالات وبه يتقوم كل الصفات
فهو الحي العليم المريد القادر السميع البصير بذاته لا بامر زائد عليه [illegible]
كالاتها كلها بل هو الذي يظهر بتجليه وتحوله في صور مختلفة بصور تلك الكمالات
فيصير تابعا للذوات لانها ايضا وجودات خاصة كل ما [illegible] الوجودات الخاصة
مستهلكة في وجود [illegible] الكل مستهلكة في احدية الوجود الحق الالهي المتجلية
في قهر الاول وجلاله وكبريائه كما يشاء برحمته فهو الواجب الوجود الحق تعالى
الثابت بذاته المثبت لغيره الموصوف بالاسماء الالهية المنعوت بالنعوت الربانية
المدعو بلسان الانبياء والاولياء الهادي خلقه الى ذاته اخبر بلسانهم انه بهويته مع
كل شيء لا بمداخلة ومزاولة وبحقيقته غير كل شيء لا بمزايلة في ايجاده للاشياء اخفاؤه
فيها مع اظهاره اياها واعدامه لها في القيامة الكبرى ظهوره بوحدته وقهره اياها
بازالة تعيناتها وسماتها وجعلها متلاشية كما قال لمن الملك اليوم لله
الواحد القهار وكل شيء هالك الا وجهه وفي الصغرى تحوله من عالم الشهادة

الملك

الى عالم الغيب فكمال الوجود النعمات الخلقية انما هو بالتجليات الالهية في مراتب
الكثرة كذلك زوالها بالتجليات الذاتية في مراتب الوحدة فالماهيات صور كمالاته
ومظاهر اسمائه وصفاته ظهرت اولا في العلم ثم في العين كثرة الاسماء وتعدد الصفات
وتفصيلها عن [illegible] وحدة الحقيقة [illegible]
في الاشارة الى اشياء اقوى الوجود عن هذا المشهود وما ينوط وقته فصول

المنهج الثالث

في اثبات الوجود الذهني والظهور الظلي قد اتفقت السنة الحكماء

الفصل الاول

خلافا لشرذمة من الظاهريين على ان للاشياء سوى هذا النحو من الوجود الظاهر العيني
المكشوف لكل واحد من الناس وجودا وظهورا اخر عبر عنه بالوجود الذهني مظهره بل
مظاهره المدارك العقلية والمشاعر الحسية انا قبل الخوض في اقامة الحجة على

تمهيد

المقصود والكلام عليها نمهد لك مقدمة هي ان الاولى من الممكنات كما علمت ماهية
ووجودا وستعلم بالبرهان ما قد نبهناك عليه [illegible] من المذهبين ان
اخذت الغفلة بيدك ان اثر الفاعل وما يترتب عليه اولا وبالذات ليس الا نحو
من انحاء الوجود لا ماهيته لاستغنائها عن الجعل والتحصيل الفعلي والتكميل الا بوجودها
وشدة فعليتها بل بشرط نقصها وقلتها وغاية ضعفها وكونها والوجود [illegible]
الاشارة الى انه مما يتفاوت شدة وضعفا وكمالا ونقصا وكلما كان الوجود اقوى
واكمل كانت الاثار المترتبة عليه اكثر اذ الوجود بذاته مبدأ للاثر فقد يكون لماهية
واحدة ومفهوم واحد انحاء من الوجود والظهور واطوار من الكون والحصول بعضها
اقوى من بعض وترتب على بعضها من الاثار والخواص ما لا يترتب على غيره فكما ان [illegible]
معنى واحد وماهية واحدة يوجد تارة مستقلة بنفسها مفارقة عن المادة متبرئة عن الكون والفساد
والتغير فعالا ثابتا كالعقول المفارقة على رأيهم ويوجد تارة اخرى متعلقة بالمادة
متغيرة منفعلا عن غيره متحركا وساكنا وكائنا وفاسدا كالصور النوعية على تفاوت
طبقاتها في الضعف والفقر ويوجد طورا اخر وجودا اضعف من ذلك الصنفين حيث
لا يكون فاعلا ولا منفعلا ولا ثابتا ولا متحركا وساكنا كالصور التي يتوهمها الانسان من
حيث كونها كذلك والثانية هي ان الله تعالى قد خلق النفس الانسانية بحيث يكون لها
اقتدار على ايجاد صور الاشياء المجردة والمادية لانها من سنخ الملكوت وعالم القدرة
والسطوة والملكوتيون لهم اقتدار على ابداع الصور العقلية القائمة بذواتها وتكوين
الصور الكونية القائمة بالمواد وكل صورة صادرة عن الفاعل فلها حصول له بل حصولها
في نفسها نفس حصولها لفاعلها وليس من شرط حصول شيء لشيء ان يكون حالا فيه وصفا له
ربما يكون الشيء حاصلا لشيء [illegible] بنحو الحلول والوصفية كالصور [illegible] الموجود
حاصلة للبارئ حصولا اشد من حصولها لنفسها او لقابلها كما ستعلم في مبحث العلم
وليس قيامها به [illegible] وكل صورة حاصلة لموجود مجرد عن المادة

ما يحكم كان فهي مثالا عالمية وذلك الوجود بهما سواء كانت قائمة به اولا وهنا اعلم ان
الشيء بالشيء حصول الصورة وتحقق الشيء له سواء كانت الصورة عين الشيء العالم فيكون
حصولها حصوله كعلم النفس بذاتها او غيره فيكون حصولها له ناشئا منه وذلك اذا كان
الشيء قابلا لها وانما عنه وذلك اذا كان فاعلا لها فالحصول للشيء الوجود الذي هو
عبارة عن العالمية اعم من حصول الشيء له او الحصول منه او الحصول له فالنفس كالله
في ذاتها عالم خاص يباين الجواهر والاعراض المفارقة والمادية والافلاك
المتحركة والساكنة والعناصر والمركبات وساير الخلائق ثم هذه النفس تحصل لها
لها التحولات اخرى والاستكمال وذلك لان البارئ تعالى خلاق الموجودات
المبدعة والكائنة وخلق النفس الانسانية مثالا لذاته وصفاته وافعاله فانه تعالى
منزه عن المثل لا عن المثال فخلق النفس مثالا له ذاتا وصفات وافعالا فيكون معرفتها مرقاة
لمعرفته فجعل ذاتها مجردة عن الاكوان والاحياز والجهات وصيرها ذات قدرة
وعلم وارادة وحيوة وسمع وبصر وجعلها ذات مملكة شبيهة بمملكة باريها
يخلق ما يشاء ويختار لما يريد الا انها وان كانت من سنخ الملكوت وعالم
القدرة ومعدن النفخة العلوية فهي ضعيفة الوجود والقوام لكونها
واقعة في مراتب النزول ذات وسائط بينها وبين باريها وكثرة الوسائط بين
الشيء ومنبوع الوجود توجب وهن قوته وضعف وجوده فلهذا ما يترتب على النفس
ويوجد عنها من الافعال والآثار التي فيه يكون في غاية ضعف الوجود بل وجود ما
يوجد عنها بذاتها من الصور العقلية والخيالية اظلال واشباح للوجود الخارجي
الصادرة عن البارئ وان كانت الماهية محفوظة في الوجودين فلا يترتب عليها الآثار
المترتبة عليها بحسب وجودها في الخارج اللهم الا لبعض المتجردين عن جلباب البشرية من
اصحاب المعارج فانهم لشدة اتصالهم بعالم القدس ومحل الكرامة وكمال قوتهم يقدرون
على ايجاد امور موجودة في الخارج يترتب عليها الآثار وهذا الوجود للشيء الذي لا
يترتب عليه الآثار وهو الصادر عن النفس بحسب هذا النحو الظهوري يسمى بالوجود
الذهني والظلي وذلك الآخر المترتب عليه الآثار يسمى بالوجود الخارجي والعيني ويؤيد
ذلك ما قال الشيخ الجليل محيي الدين العربي الاندلسي في كتاب فصوص الحكم بالوهم
يخلق كل انسان في قوة خياله ما لا وجود له الا فيها وهذا هو الامر العام لكل انسان
والعارف يخلق بالهمة ما يكون له وجود من خارج محل الهمة ولكن لا يزال الهمة تحفظه
ولا يؤدها حفظه اي حفظ ما خلقته فمتى طرأ على العارف غفلة عن حفظ ما خلق عدم ذلك المخلوق
الا ان يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات وهو لا يغفل مطلقا بل لا بد من حضرة
يشهدها فاذا خلق العارف بهمته ما خلق وله هذه الاحاطة ظهر ذلك الخلق بصورته
في كل حضرة وصارت الصور يحفظ بعضها بعضا فاذا غفل العارف عن حضرة ما او عن
حضرات وهو شاهد حضرة ما من الحضرات حافظ لما فيها من صورة خلقه انحفظت
جميع الصور بحفظه تلك الصورة الواحدة في الحضرة التي ما غفل عنها لان الغفلة
ما تعم قط لا في العموم ولا في الخصوص وقد اوضحت هنا سرا لم يزل اهل الله يغارون

ما يريد

لصورته

على مثل هذا ان تظهر قال وهذه مسألة اخبرت عنها انه ما سطر احد في كتاب اما لا عن
الا في هذا الكتاب فهي يتيمة الدهر وفريدته فاياك ان تغفل عنها فان تلك الحضرة التي تبقى
لك الحضور فيها مع الصور مثلها مثل الكتاب الذي قال الله تعالى فيه ما فرطنا في الكتاب من
شيء فهو الجامع للواقع وغير الواقع ولا يعرف ما قلناه الا من كان قرآنا في نفسه فان المتقي
الله يجعل له فرقانا انتهى كلامه ولا شبهة في انه ما ذكره مما يصلح ان يكون تأييدا لما نحن
عليه فوجه مع استعماله على فوائد جمة يستوقف على كثيرها وتفصيلها في مباحث النفس
ان شاء الله تعالى فاتقن ما مهدنا لك كيف ينفعك في مباحث الوجود الذهني والاشكالات
الواردة عليه **فصل** في ذكر الحجج في اثباته وهي ثلث الاولى انا قد نتصور
المعدوم الخارجي بل الممتنع كشريك البارئ واجتماع النقيضين والجوهر الفرد ونميزه عند
الذهن عن باقي المعدومات وتميز المعدوم الصرف ممتنع ضرورة فله نحو من الوجود واذ ليس
في الخارج فرضا وبيانا فهو في الذهن واعترض عليه بانه لا يجوز ان يحصل العلم بالمعدوم
لان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة عن الشيء فصورة المعلوم اما ان يكون مطابقة فيجب
ان يكون للمعدوم وخصوصا الممتنع ذات خارجية تطابقها صورته الذهنية والمعدوم لا ذات
له او لا يكون مطابقة له فلا يحصل لنا العلم بالمعدوم اذ العلم عبارة عن صورة مطابقة للمعلوم
واجيب عنه بان المراد بحصول الصورة ليس انه يحصل في الذهن شبح ومثال له يحاكيه
عن الامر العيني مغاير له بالحقيقة بل المراد بالصورة الذهنية هو حقيقة المعلوم
من حيث ظهورها الظلي الذي لا يترتب عليها آثارها المقصودة منها فالعلم بالمعدوم لا يكون
الا بان يحصل في الذهن مفهوم لا يكون ثابتا في الخارج فلا يجري الترديد بان هذه الصورة
مطابقة للمعدوم او لا ولا يلزم شيء من المحذورين اذ المعني بالصورة هو حقيقة المعدوم
الخارجي هذا على رأي المحققين واما على قول من ذهب الى ان الذي يحصل في الذهن
شبح المعلوم لا حقيقته فنقول العلم بالشيء عبارة عن شبح ومثال في الذهن فان كان
له مطابق فهو العلم بالموجود والا فهو العلم بالمعدوم فصورة المعدوم غير مطابقة له
بالفعل اذ لا ذات له عينية ولا مطابق لها الا بحسب التقدير بمعنى انه لو كان له وجود لكانت تقبله
هذه الصورة والعلم بالمعدوم عبارة عن حصول شبح لا يكون له مطابق بالفعل بل لو قيل
وهو ليس كافيا في المقصود اذ الغرض تحصيل هذه الحقيقة الكلية في المعدومات التي ليس لها
سوى كونها معدومة واما اذا تصورنا المعدوم المطلق بما هو معدوم مطلق فصار مفهوما
المراد بالصورة الذهنية حقيقة المعلوم من حيث وجوده الذهني وظهوره الظلي [illegible]
اذ المعدوم بما هو معدوم لا يكون له ظهور مطلقا وهذا بالحقيقة راجع الى الاشكال [illegible]
المطلق المشهور وسيأتيك ما ينفعك في دفعه ان شاء الله الحجة الثانية انا نحكم على اشياء
لا وجود لها في الخارج اصلا باحكام ثبوتية صادقة وكذا الحكم على ما له وجود لكن لا
يقتصر في الحكم على ما وجد منه بل يحكم حكما شاملا لجميع افراده المحققة والمقدرة كقولنا
كل عنقاء طائر وكل مسدس فان زواياه الست مساوية لست قائمة وصدق الحكم الايجابي
يستلزم وجود موضوعه اذ لا يتحقق به [illegible] الا انه لا يخفى على هذا الحكم بوجود
العيني لموضوع عقلا له وجود آخر هو الوجود الذهني هذا ما قرروه في تقرير [illegible]

فمنه وجوه الاول انه لا شك ان امثال هذه القضايا بالبتة يحكم عليها حكما خارجيا بلوازم
فوق كل عشر لا يتراءى كل ما هو … للعشرا … التعدد كما هو ظاهر ما لفعل كيف
ومن ينكر الوجود الذهني ينكر صدق هذا الحكم وامثاله بل اي قضايا حقيقية موضوعاتها
معدومة الوجود معناه كل ما لو وجد كان متصفا بعنوان كذا فهو بحيث لو وجد صدق
عليه محمول كذا والحكم بهذا النحو لا يقتضي الا وجود الموضوع بحسب التقدير ولم يكن
هو الوجود الخارجي فلم يثبت بوجوب اصلا اذ لو تم هذا الكلام لزم منه وجود جميع
الافراد المقدرة الغير المتناهية لامثال هذه العنوانات على التفصيل في ذهننا عند هذا
الحكم فانا اذا قلنا كل مثلث كذا وجد في ذهننا جميع المثلثات المقدرة على التفصيل
لانه مما تقرر في مدارك المتأخرين ان الحكم في المحصورة على ذوات الافراد فيجب
لصدقها وجود الافراد لا وجود العنوان وان سلكنا مسلك المحقق وقلنا ان المحكوم
عليه في المحصورة هو العنوان لكن الفرق بينها وبين الطبيعية ان الحكم فيها على وجه
يسري الى الافراد بخلاف الطبيعية بقي الاشكال لكنه على هذا يجب الاقتصار على
المعقول ليس لموضوعاتها وجود عيني اصلا والا فلا حاجة لمن يقول ان الطبائع موجودة
بوجود الافراد فاذا كان الموضوع فرد عيني لوجد العنوان بوجوده فالحكم عليه
بذلك الاعتبار فان قيل انا لا نأخذ الموضوع في المحصورة على وجه يتشخص …
الحكم في قولنا كل انسان كذا على انسان موجود بوجود … متشخص بل اخذ بحيث
يقبل الاشتراك بين كثيرين وهو بهذا الاعتبار كذلك الموجود الذهني له تعين يمتنع
فرض اشتراكه مع ذلك التعين ضرورة ان الوجود لا يوصف المبهم من حيث انه مبهم على
الامران للعقل ان يلاحظه من حيث هو مع قطع النظر عن تعينه فكما جاز ان يلاحظ
الموجود الذهني المتعين بحسب الوجود الذهني من حيث هو فليجز ذلك في الموجود العيني
لا بد لنفيه من دليل والحق ان المأخوذ على وجه الاشتراك ليس يحصل الا في العقل لكن
مع عدم اعتبار تحققه فيه … [illegible] … الثاني انا
نتصور شخصا كان موجودا ونحكم عليه بحكم خارجي كما انا نحكم على جسم قد فني انه
كان صلبا ثقيلا … لم يكن صورته الذهنية والشخص الخارجي متحدين
بالعدد لان هذه الاحكام انما كانت للشخص الخارجي لكنه محال بالبديهة والتزم
بعضهم في الجواب اتحادهما بالعدد وقال ان الشخص الخارجي مع تشخصه الخارجي و
تعينه العيني يوجد في الخيالات وهذا فاسد جدا فان الذات الواحدة لا
يكون لها الا وجود واحد كيف والوجود اما مساوق للتشخص او متحد معه بل الحق
ان يقال ان المحمول الخارجي ايضا كالموضوع له صورة ذهنية مطابقة للامر العيني
متحقق مع الموضوع الذهني لكن المنظور اليه في القضية الخارجية ليس حال الموضوع
والمحمول بحسب وجودهما الذهني بل حكاية حالهما بحسب الخارج ولا خفاء في ان
الموجود في الذهن حكاية عن الامر الخارجي المحكي عنه لان المنظور اليه في الحكاية
ليس حال الحكاية نفسها بل حال الشيء المحكي عنه على وجه مطابقتها للحكاية
الثالث انا لنا ان نأخذ من الاشخاص المختلفة بتعيناتها الشخصية والفصلية

المركب نوع او جنس معنى واحد ينطلق على كل من تلك الاشخاص بحيث حال العقل
على كل منها انه هو وذلك المعنى المنتزع الكلي مثلا اذا انتزع من اشخاص الانسان
المتفرقة المختلفة المتباينة معنى واحد مشتركا فيه وهو الانسان المطلق الذي ينطبق على الصغير
والكبير والحيوان العام المحمول على البغال والحمير محمولا على كل من تعيناتها مجردة عن
حدوده من عوارضها المادية ومقارناتها فهذا المعنى لا وجود له في الخارج واحدا
الا ان يتصف امر واحد بصفات متضادة وهي المعينات المتباينة ولوازمها المتباينة
موجوده انما هو بشرط الكثرة ونحن هنا لا نخليه من حيث انه معنى واحد فهو بهذا الاعتبار
لا وجود له في الخارج موجوده بهذه الحيثية انما هو في العقل قال … فقد تقرر عند
المحققين من الحكماء ان الاجناس والانواع … الحقيقية المتأصلة …
الاعتبارات … وجود … الاعيان فانهم قد صرحوا ان … العوارض …
والجنس … معقولات اولى باعتبار تلك العوارض التي هي …
الثانية امور موجودة في الخارج … الوجدان …
مقارنة للعوارض التي يتقوم بها تشخص زيد وتشخص عمرو وغيرهما من اشخاص الناس …
كل من العوارض … مع العارض الآخر … باعتبار …
تلك الاشخاص فقد فارقتها الاعراض الخاصة …
فهي باقية غير فاسدة وانما الفاسد مقارنتها لتلك الاعراض … في ذات واحدة …
بعضها باعراض كثيرة وتعينات شتى … اعراض كل شخص …
في الحقيقة الحيوان بالقياس الى القيود والفصول المتباينة فلا حاجة الى القول بوجود
… الوجود المسمى بالذهني … اشتباه وقع لبعض …
الحكماء والاهمال في … الاعتبارات فان … الطبائع النوعية …
الحقيقة ليس معناه ان النوع بما هو نوع او الجنس بما هو جنس … الكلي الطبيعي بما هو
طبيعي او معروض الكلية من حيث كونه معروض الكلي والكلية يحصل في الخارج فان هذا
مما لا يتفوه به من له ادنى ارتياض بالفلسفة فضلا عن الحكماء الاكابر وقد بينوا …
وتعاليمهم ان الكلي بما هو كلي مما لا وجود له في الخارج وللشيخ الرئيس رسالة … في هذا
الباب … على رجل عزيز المحاسن كبير السن … بمدينة همدان قد توهم
ان معنى وجود الانواع والاجناس في الاعيان هو ان يكون ذات واحدة بعينها مقارنة
لكل واحد من الكثرة المختلفة … موجودة فيها …
الانسان ان لعل ان هذا موضع خلاف بين الحكماء وكان ذلك الرجل لا يسمع العموم
انهم يقولون ان الاشخاص تشترك في حقيقة واحدة وهي واحد موجود فيتعذر عليه تحصيل
غرضهم في استعمال لفظ الواحد في هذا الموضع فسبق الى وهمه انهم ذهبوا الى ان
الجملة الواحدة والمعنى الكلي بصفة الوحدة والكلية واحدة في الاعيان وهو فاسد
المعنى الواحد والمشترك والكلي والعام والنوع والجنس لا يعرض ذلك الا … موجود
الاعيان لكن لا بهذه الاعتبارات بحقيقة الانسان مثلا من حيث هو انسان موجود في الاعيان
متصفة بالوجود لا من حيث وحدته واشتراك الكثرة فيه بل من حيث طبيعته ووحدته وقد فرض

ان لها شعورا بمقتضاها وغاية في افاعيلها غاية ما في الباب ان يكون لها شعور شعورا ضعيفا وفي النظر في اناث النخل وميلانها الى صوب ذكرانها ولو كان على خلاف ذلك الصوب مما يؤكد ذلك وكذا مشاهدة ميل عروق الاشجار الى جانب الماء في الانهار وانحرافها في الصعود عن الجدار و اخراجها الاوراق الكثيرة من الفواكه لتسترها عن صنوف الآفات و احرازها لب الثمار في الوقايات الصائنة يهديك الى ما ذكروه وههنا لمعات تورية لا تناسب هذا المقام ذكرها

فصل

في ذكر شكوك انتقاداته منه وشكوك اعتقادية عنها قد تقرر عند المعلم الاول وتابعيه من المشائين والشيخين ابي نصر وابي علي وتلامذته وجمهور المتأخرين الاثبات الوجود الذهني والظهور الظلي للاشياء فينا اما هو قوانا الادراكية العقلية الوهمية والحسية فالكليات توجد في النفس المجردة والمثل الجزئية في القوة الوهمية والصور المادية في الحس والخيال فوقعت المشاجرة في ذلك اشكالات ينبغي ذكرها والتفصي عنها الاشكال الاول ان الحقائق الجوهرية بناء على الجوهر ذاتي لها وقد تقرر عندهم انحفاظ الذاتيات في انحاء الوجودات كما تسوق اليه ادلة الوجود الذهني فيجب ان يكون جوهرا اينما وجدت وفي حال في موضوع فكيف يجوز ان يكون الحقائق الجوهرية موجودة في الذهن اعراضا قائمة به ثم انكم قد جعلتم جميع الصور الذهنية كيفيات فيلزم اندراج حقائق جميع المقولات المتباينة بالذات الا دفعاتها مع الكيف في الكيف والحق عندي على ما استفاد من كتب الشيخ ان معنى الجوهر الذي صيروه جنسا وجعلوه عنوانا للحقائق الجوهرية ليس هو الموجود من حيث هو موجود مسلوبا عنه الموضوع لان هذا المعنى لا يمكن ان يكون جنسا لشيء والا لكان فصله الذي فرض مقسما له متقوما بالضرورة ليس المقومة للجنس لا يحتاج الى شيء منها الجنس في تقومه من حيث هو بل هي من الخواص العارضة للجنس كالعرض عام لازم لها بل احتاجه انما هو في تحصيله وجودا بالفعل فكل فصل كالعلة المفيدة لوجود حصة من الجنس فاذا كانت ماهية الجنس هو الوجود بالفعل مع قيد عدمي هو سلب الموضوع لكان فصله المفروض محصل وجوده متقوما بمعناه وماهيته كما سبقت الاشارة اليه ويتوجه ايضا لزوم على فرض كون هذا المعنى جنسا للجواهر انقلاب الماهية حين انعدام شيء من افرادها وتوجه اخر لزم تعدد الواجب لذاته لان نفس الماهية لا تتعلق بها جعل وتأثير فلو كان الوجود عينها او جزءها لزم الضرورة الازلية فيها تعالى الواحد القيوم عن الشريك والنظير علوا كبيرا وما الموجودات الامكانية فحقائقها نفس التعلقات بفاعلها وذواتها عين الاحتياج بمبدعها وفاعلها وكذلك قولنا الشيء الموجود بالفعل غير صالح لان يكون عنوانا للجنسية الجوهرية لا رطانها والا لكان كل من علم شيئا هو في نفسه جوهرا علم انه موجود بل معنى الجوهر الذي يصلح للجنسية هو ما يعبر عنه بانه الشيء ذو الماهية اذا صارت ماهيته موجودة في الخارج كان وجودها لا في موضوع وهذا المعنى ثابت له سواء كان

العدم لا حاجة بها الى موطن تلحق تلحقه لانه و هو الذهن لا الخارج ويقرر نقض الشيخ بما في كتبه ان الاثنينية الموجودة كثرة بالعدد وليست ذاتا واحدة وكذلك الحيوان الاكثر يكون باعتبار اضافات مختلفة بل ذات الاثنينية المقارنة لخواص زيد هي ذات الاثنينية المقارنة لخواص عمرو ومنها ان ثنيتان ان ثنية قارنت خواص زيد وان ثنية قارنت خواص عمرو ولا غير باعتبار المقارنة حتى يكون حيوانية واحدة تقارن المتقابلات من الفصول فان قلت كما ان الموجود الخارجي متشخص لا تقبل الاشتراك كذلك الموجود الذهني متشخص لا تقبل الاشتراك والاطلاق على الكثيرين والمطلق على كثيرين انما هو الماهية من حيث هي هي وهي موجودة في الخارج ايضا فلا يتم الدليل قلت ليس المقصود ان الانسان الموجود في الذهن مثلا ليس متشخصا وليس معه ما يمنع عن الاشتراك بل المراد ان لنا ان نتصور معنى الانسان المطابق للكثيرين ونحفظه عند العقل كذلك ومعلوم يقينا ان الانسان المعلوم كذلك من حيث انه معلوم كذلك ليس في الخارج ولا متشخصا بتشخص خارجي اصلا وقرر الاستبصارات في هذا الباب انا نتصور الامور الانتزاعية والصفات المعدومة في الخارج ونحكم بها على الاشياء فلا محالة لها ثبوت فثبوتها اما في الخارج وهو محال لانها امور اعتبارية فهي موجودة في الذهن وهو المطلوب ومن العرشيات الواردة ان كل فاعل يفعل فعلا لغاية وحكمة لو لم يكن لما ترتب على فعله من الغاية والغرض نحو من الثبوت قبل فعل ذلك الفاعل فعلا لاجلها ولو كان له تحقق عيني لزم تحصيل الحاصل فلا بد ولا يكون له نحو من التقرر لا يترتب عليه آثاره المطلوبة منه وهو المعني بالوجود الذهني ومما ينبهك على ما نحن بصدده كون الاشياء الوهمية الغير الواقعة في الاعيان سببا للتحريكات والتأثيرات الخارجية وان لم يترتب عليها آثارها المخصوصة المطلوبة اولا ترى ان تخيلك المشتهى اللطيف كيف يعقد خرطا في يدك شيئا وتخيلك لحموضة يوجب تحلب اللعاب وقشعريرة ولو لم تكن لصورة بيت تريد بناءه نحو من الثبوت لما كان سببا لتحريك اعضائك وقد حكي عن بعض حذاق الاطباء معالجته بعض الملوك حيث اصابه فالج لا ينجع فيه العلاج الجسماني بمجرد تدبيرات نفسانية وامور تصورية باعثة لاشتعال الحرارة الغريزية حتى دفعت المادة وتبطش النفوس قد يبلغ في القوة والشرف الى حيث تقوى تصوراتها وجودا وظهورا حتى يقوم وجودها مقام الوجود العيني فيبرئ المرضى ويمرض الاشرار ويقلب عنصرا لا عنصر اخر حتى يجعل غير النار نارا او يحرك اجساما تعجز عن تحريكها نفوس ابناء النوع كل ذلك باهتزاز علوي وتأييد ملكوتي وجذب معنوي فان قلت انهم صرحوا بان للطبائع غايات في افاعيلها الطبيعية فان لزم ان يكون لتلك الغايات نحو من الوجود الغير العيني لزم ان يكون تلك الطبائع ذوات اذهان شاعرة بنتائج افاعيلها ونهاياتها كما تشعر كونها مبادئ لها قلنا هذا الكلام مما اورده الخطيب الرازي على الفلاسفة راداً عليهم حيث ادعوا ان للطبائع العالية والسافلة غايات طبيعية ونهايات وادعوا ان الغاية علة بماهيتها لفاعلية الفاعل واشكاله بما يستدعي التوصل اليه وفعله واجاب عنه الشارح المحقق في شرح المقاصد كما لا يرتب بالتزام

الذي في الكف وعليه الخروج والجذب للحديد مع الدخل وعدم الجذب مع تمام ماهيته المحصلة وليست الصور العقلية كذلك بل المراد ما لكلي المذكور في كلام ان كلي الجوهر جوهر المبهم من حيث هو بلا قيد وشرط من الكلية والجزئية وسائر المشخصات الذهنية والخارجية اليها وتعال لها الكلي الطبيعي ايضا كما يقال للعرض للكلية والكلي بالمعنى المنطقي الذي لا يصلح للتحصيل والوجود في الخارج بخلاف المعنى الاول فانها لفرط ابهامها يصلح لكثرة التعين والقيود المتنافية كالوحدة والكثرة والحلول والتجرد والمعقولية والمحسوسية فالمعقول من الجوهر وان كان عرضا بحسب خصوص وجوده الذهني وكونه كليا في الكيف جوهر عندهم بحسب ماهيته فان ماهيته تقتضي ان يكون وجودها في الاعيان لا في موضوع واما التمثيل بالحجر العقلي بالمغناطيس حيث وقع في كلامهم فهو انما كان باعتبار ان ماهيته تتصف بجذب الحديد مع قطع النظر عن نحو وجوده فاذا وجد مقارنا للكف الانسان ولم يجذب الحديد ولو وجد مقارنا لجسمه الحديد جذبه لم يلزم ان يقال انه مختلف الحقيقة في الكف وفي خارج الكف مع الحديد بل كل منهما بصفة واحدة وهو انه بحيث انه جذب الحديد وهذا القدر يكفي في المنابه من المثال في التمثيل فان قلت قد صرح الشيخ في الهيات الشفا وغيره بان فصول الجواهر لا يجب ان يكون جواهر بحسب ماهياتها وان صدق عليها مفهوم الجوهر صدق اللوازم العرضية حتى لا يلزم ان يكون لكل فصل فصل الى غير النهاية فعلى ما ذكره من كونها لا يندرج تحت مقولة الجوهر يلزم ان يكون مندرجا تحت مقولة اخرى من المقولات العرضية فيكون حقيقة واحدة جوهرا وعرضا في وجود واحد لاتحاد كل نوع مع فصله قلت لا يلزم من عدم اندراج فصول الانواع الجوهرية تحت مقولة الجوهر لذاتها اندراجها تحت مقولة اخرى حتى يصدق عليها مفهوم العرض لكونه عرضا عاما لازما للمقولات العرضية او للنوع تحت العقل والنقل من عدم وقوع الحقائق البسيطة التي لا جنس لها ولا فصل تحت مقولة من المقولات اصلا نص عليه الشيخ في كتاب الشفا قال بعض اهل الكلام في دفع الاشكال المذكور وهو كون شيء واحد جوهرا او عرضا كليا وجزئيا علما ومعلوما انا اذا تصورنا الاشياء حصل عندنا امران احدهما موجود في الذهن وهو معلوم كلي وهو غير حال في الذهن باعتباره بل حاصل فيه حصول الشيء في الزمان والمكان في ما به موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض قائم بالذهن من الكيفيات النفسانية فيحمل الاشكال انما الاشكال من جهة كون شيء واحد جوهرا او عرضا او علما ومعلوما وكليا وجزئيا معقول لمن اراد ان هناك امرين متغايرين بالاعتبار موافقا لما ذهب اليه الحكماء المحققون فلا يبقى الا دفع الاشكال كون شيء واحد علما ومعلوما وكونه كليا وجزئيا اما اشكال كونه جوهرا وعرضا فيجيء ما ذكره لا يخرج عنه الجواب وان اراد انهما اثنان متغايران بالذات فيرد عليه سوى كونه مخالفا للذوق والوجدان واجماع اهل مذهب ثالث من غير دليل وبرهان انه قد تقرر عندهم وسينقله عليك ان في الله كل صورة مجردة تامة بذاتها فانها علم وعالمية بذاتها ومعلومة لذاتها وبنوا على ذلك اثبات علم الله تعالى بذاته وعلم الملائكة الروحانيين بذواتهم ...

... وجوده في العقل او في الاعيان وحلوله في العقل لا يبطل كونها بحيث اذا وجدت في خارج العقل كانت غير حالة في المحل المتقوم بنفسه فالمعقول من الجوهر جوهر لانه لا في موضوع بالمعنى المذكور ومما يؤكد ما ذكر ان حمل الجوهر بهذا المعنى على الانواع والاشخاص المندرجة تحته غير معلل بشيء خارج وان حمل كونها موجودة بالفعل الذي هو بعض من مفهوم كونها موجودة بالفعل لا في موضوع فلا محالة بسبب وعلة خارجة عن الماهية اذ لم يكن حمل الموجود بالفعل على ما تحته من عوالي الاجناس في المقولات العشر الا بسبب لا لحمل الذاتي الغير المعلل فلم يصر باحثا في معنى ما يحتاج الى وهو قولنا لا في موضوع جنسا لشيء منها والاصار باحثا في معنى وجودي اليه وهو قولنا في موضوع جنسا للبواقي بل هذا اولى وهو خلاف المقرر عندهم هذا اساس مقصودهم في كون المعقول من الجوهر جوهرا وههنا دقيقة اخرى ... الحمل حاصله انه لا منافاة بين كون الشيء مفهوم القائم بنفسه وكونه مما يصدق عليه القائم بغيره في قياس مفهوم العدم واللاشيء واللاممكن وشريك الباري والحرف والوضع والحركة وممتنع الوجود واللاتناهي في نظائرها حيث يصدق على كل منها نقيضه بحسب المفهوم هذا فقد علم بما ذكروا ان مفهوم العرض اعم من مقولة الجوهر باعتبار الوجود الذهني فالجوهر الذهني جوهر بحسب ماهيته وعرض باعتبار وجوده في الذهن ولا منافاة بينهما انما المنافاة بين المقولات التي هي ذاتيات للحقائق المتباينة المندرجة تحتها والا فالقوم قد عدوا الصور العلمية من باب الكيف ويلزم منه ان يكون صورة الجوهر في العقل جوهرا وكيفا مندرجا تحت مقولتين متباينتين ... لانه ان اريد بالكيف ماهية حقيقتها في الوجود الخارجي ان يكون في موضوع وغيره مقتضية للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى لا يصلح لان يكون جنسا من عوالي الاجناس كان الجوهر بالمعنى المذكور له جنس عال فهما باعتبار هذين المعنيين متباينان ... مفهوم العرض فلا يلزم اندراج الصورة العقلية تحت مقولتين هذا تقرير كلامهم على ما ينساب اسلوبهم ومرامهم ... ولقولهم ان كليات الجواهر جواهر ... ان المعقول من الجوهر الذي هو ... في الذهن ... يستغني عنه فانه قد يزول عنه صور الجواهر العقلية ... الخارج لا في موضوع ... في خارج الكف ... فانه بحيث يجذب الحديد تارة ... العقل ... الاعتبارات واخذ ... الاعيان ... الموضوع ...

اصلا ولا حاجة في القول بان ما هو قائم بالنفس غير ما هو حاصل لها منه في المحسوسات
ظاهرية كانت او باطنية واما حال النفس بالقياس الى الصور العقلية من الانواع
المتاصلة فهي مجرد اضافة اشراقية تحصل لها الى ذوات عقلية نورية واقعة في عالم
الابداع نسبتها الى اضمام انواعها الجسمية كنسبة المعقولات التي تنتزعها الذهن
عن المواد الشخصية على ما هو المشهور الى تلك الاشخاص بناء على قاعدة المثل الافلاطونية
وتلك الذوات العقلية وان كانت قائمة بذواتها متشخصة بانفسها لكن النفس لضعف
ادراكها وكلالها في هذا العالم لتوسط تعلقها بالجسمانيات الكثيفة لا تتمكن لها مشاهدة
تامة اياها وتلقي كامل لها بل تشاهدها مشاهدة ضعيفة وملاحظة ناقصة كابصارنا في جو مغبر
من بعيد او كابصار انسان ضعيف الباصرة شخصا يحتمل عنده ان يكون زيدا او عمرا
او بكرا او خالدا او في شك كونه انسانا او حجرا او شجرا فكذا يحتمل المثال النوري والصورة
العقلية عند النفس بالقياس الى ادراكها الكلية والابهام والعموم والاشتراك وغيرها
من الصفات التي هي من نتايج ضعف الوجود وهي المعقولية اعم من ان يكون ناشيا من
قصور المدرك او من فتور الادراك فان ضعف الادراك وقلة النيل كما يكون تارة من
جانب المدرك بان يكون قوته الدراكة في نفسها ضعيفة كعقول الاطفال والمعتوه وغيره
للادراك التام لمانع خارجي كالنفوس المدبرة للابدان المتعلقة بعالم الظلمات فكذلك قد
يكون النقصان من جانب المدرك وذلك يكون من حيث [illegible] صورة ونقصه و
خفاءه في نفسه واما من جهة كماله وجلاله وغاية ظهوره وجلائه فالاول كالامور الضعيفة
كالزمان والعدد والهيولى ونظايره فلا محالة يكون تعلقها ضعيفا لاتحاد العقل والمعقول
تحت الحقيقة والثاني كالاشياء التي يكون [illegible] بعيد المدرك فلا تحتملها [illegible]
قوتها وضعف النفس كالعقول الفعالة وربما تغلب من فرط جماله وجلاله على القوة المدركة
وتجعلها مقهورة مبهورة عن شدة نوريته وفرط قوته واستيلائه وقهره بحيث لا يمكنها
ادراكه على التمام كما في ادراك العقل لواجب الوجود جل كبرياؤه والحاصل ان النفس
عند ادراكها للمعقولات الكلية تشاهد ذواتا عقلية مجردة لا بتجريد النفس اياها وانتزاع
معقولها من محسوسها كما هو عند جمهور الحكماء بل بانتقال لها من المحسوس الى المتخيل
ثم الى المعقول وارتحال من الدنيا الى الاخرة ثم الى ما ورائهما وسفر من عالم الاجرام
الى عالم المثال ثم الى عالم المعقول وفي قوله تعالى ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا
تذكرون اشارة الى ان من عرف امور الاخرة على الحقيقة معرفة امور الدنيا
لانهما من جنس المضاف واحد المتضايفين يعرف بالاخر وكما لا قدرنا ان نخرج من الشك
الباحثة لتلك العقول [illegible] معقول العلم لما كان من جملة الكمالات الوجود وهو
المجرد الحاصل لجوهر الدراك وعنده كما تحقق في موضعه وكل وجود جوهري او عرضي
يصحبه نحو كلية [illegible] كما عند اهل الله العين الثابتة هي عندنا لا موجودة ولا معدومة
في ذاتها لا متصفة بشيء من صفات الوجود من العلية والمعلولية والتقدم والتاخر وغير ذلك

وكذا الحال في الصور عند المصنف لانها عنده [illegible] مع الفصول

اعلم ان الصورة العقلية في الادراك الحصولي
على ما حققوه كثير من الحكماء الراسخين لا يكون
الا كليا وان تخصصت بالمخصصات كالصورة
الادراكية التي تحصل بالحس لا يكون الا الجزئي
في المشاعر الحسية وفي العقل [illegible] للامور
متخصصة فالاول كالجزئيات والثاني كالكليات
٢٤٣ [illegible]

لذوات مجردة عقلية علامة فعالة بناء على اعترافه بانه يحصل عند تصورنا الاشياء
امر معقول غير قائم بالذهن ولا مادي خارج عن الذهن كما هو الظاهر من كون النفس
فعالة للجوهر العقلي المستقل الوجود من المستفيض من مباديه واستحالة كون النفس
قابلة للمعقولات بالقوة وانما يخرجها من القوة الى الفعل ما هو عقل بالفعل فاذا
افاد النفس العقلي كان ما بالقوة محركا اي مخرجا ومحصلا لما بالفعل بالذات العقل
[illegible] على ان الحدوث والتجدد ينافي كون الشي عقلا بالفعل كما هو المعروف
عندهم وايضا يلزم على هذا كون المعلوم كليا وجزئيا باعتبار واحد اما كونه كليا
فلكونه معقولا مجردا عن المحسوسات [illegible] واما كونه جزئيا فلضرورة كون المعلوم
كان حاصلا عند النفس حصولا استقلاليا من غير قيامه بها متشخصا بنفسه اذ الوجود
خارج الذهن يساوق التشخص كذلك وتحقيق المقام ان التشخص لهيئة المكثرة الافراد انما
يكون بهيئات ولواحق خارجية فما لم يحصل الهيئة حصولا اخر غير ما هو بحسب الواقع يكون
وذلك الحصول معراة متنفرة عن تلك الغواشي واللبوسات متعرية منها وكشف
منفردا لا يوصف بالكلية والاشتراك بين كثيرين فلا بد ان يكون لهذه حصول الشي الموصوف
بها عن المقارنات المانعة عن العموم والاشتراك اذ تعريته الشي [illegible] لا ينفك عنه
وجود ذلك الشي ولا بد ايضا ان يكون وجوده المعرى عين وجوده في الحاصل
لذلك الشي اي الذي عرا عن الغواشي واذا كان الوجود النوري [illegible]
الارتباطي للذهن الذي من شانه انتزاع الصور عن المواد الجسمية وتجريدها عن العوارض
الهيولانية فلا محالة يكون وجوده له على نعت الحلول والقيام كالاعراض ومع حلول
الشي في الشي يكون وجود الحال في نفسه عين وجوده لذلك المحل فعلم مما ذكر
ان الصورة التي حصلت في مواد [illegible] عن ارتباطها وقيامها بالنفس [illegible] محسوسة
لا كلية ومعقولة لعدم استخلاصها بعد عن الغواشي والملابسات المادية التي
تمنع المدرك ان يصير معقولا للنفس بعد فرضنا انها معقولة للنفس موجودة
بوجود اخر غير وجوده الخارجي الذي يصحبها الاغشية والاغطية الجسمانية المادية
فتدبر ثم ليت شعري اذا كان المعلوم موجودا مجردا عن المادة قايما بذاته وفي
النفس ايضا كذلك فما معنى كونه فيها وما المرجح في كون احدهما عاقلا والاخر معقولا
والفاعلية بين شيئين مع مباينة احدهما عن الاخر في الوجود انما يتصور في العلل
والاجرام نعم من استنار قلبه بنور الله وذاق شيئا من علوم الملكوتيين يمكنه
ان يذهب الى ما ذهبنا اليه حيثما لوحناك اليه في صدور الحقايق النفس بالقياس
الى مدركاتها الخيالية والحسية اشبه بالفاعل المبدع منها بالمحل القابل وبه
تندفع كثير من الاشكالات الواردة على الوجود الذهني التي [illegible] على ان
النفس محل للمدركات وان القيام بالشي عبارة عن الحلول فيه ومنها كون النفس
موصوفة للصور الجوهرية ونتيجتها صيرورة الجوهر عرضا وكيفا ومنها اتصاف النفس
بما هو منتف عنها كالحرارة والبرودة والحركة والسكون والزوجية والفردية
والجرمية والاعوجاج وغير ذلك من الصعوبات المتعلقة بهذا المقام فانه اذا اثبت وتحقق
ان قيام تلك الصور الادراكية بالنفس ليس بالحلول بل بالجهات غيره لم يلزم [illegible]

وان كان سبب الصورة الذهنية لا
ان الالتفات في الوجود من السير عند حكمي
على محمول خارجي في العقل [illegible]
الوجود لا [illegible] الا ان يكون
المعلوم فالصورة في الذهن [illegible]

فكان الموجود في نفسه من المحسوسات والمعقولات انما هي موجودات مادية او مجردة
ولها مهيات متحدة معها موجودة بوجودها بالعرض فهذا الموجود الرابطي الذي هو
المعلوم للقوى الادراكية والمشهود لها والذي ظن لديها انما هو الوجود الحسية
والعقلية اما الحسية فباستعداد وجودها عن النفس الانسانية ومثولها بين يديها في
غيرهما العالم او بسطه فظهر لها كالجليدية والمرآة والحياة وغيرها من غير حلولها فيه
اما العقليات فبارتقاء النفس اليها واتصالها بها من غير حلولها في النفس وتلك
العقليات في ذواتها شخصية وباعتبار مهياتها كلية صادقة على كثيرين من اشخاص
اصنافها النوعية وحصول المهيات والمفهومات العقلية ووقوعها مع اتحادها بالوجود
حصول تبعي ووقوع عكسي فوقوع ما تراه من الاشياء في الاشياء الصقيلة الشبيهة
بالوجود في الصفاء والبساطة وعدم الاختلاف من غير ان يحكم على تلك الاشباح
بانها في ذواتها جواهر او اعراض فكما ان ما يتخيل من صورة الانسان في المرآة ليس
انسانا موجودا بالحقيقة بل وجوده شبح لوجود الانسان متحقق بحقيقته بالعرض فكذلك
ما يقع في الذهن من مفهوم الحيوان والنبات والحركة والجماد وغيرها من مفهومات
تلك الاشياء ومعانيها لا ذواتها وحقائقها ومفهوم كل شيء لا يلزم ان يكون فردا له
وما يحصل في النفس الانسانية حين ... فانها الموجودات الخارجية لا حقائقها ... ومجردة
عن المواد وصور عقلية وخيالية وحسية كما تحصل في المرآة اشباح الاشياء وحينئذ لا تتباين في
الفرق بين الحصولين الحصول في المرآة بقدر شبيه بالقبول وفي النفس بقرب من
الفعل ولا يظنن ان ما ذكرناه هو بعينه مذهب القائلين بالشبح والمثال اذ الفرق
بين ... انهم زعموا ان الموجود من الانسان مثلا في الذهن ... مهيته وذاته في
النفس شبحه ومثاله دون مهيته ونحن نرى ان المهية الانسانية وعينها محفوظ
في كلا الموطنين لاختلاف الوجود وبحسب ... المشهدين على ما قررناه الا ان ...
بخواص الاتحاد مع نحو من الوجود او انحاء كالانسان مثلا فان مفهومه بنحو ما في الخارج
فبنحو من الوجود يصدق عليه انه جوهر قابل للابعاد نام حساس مدرك للمعقولات وبنحو
اخر يصدق عليه جوهر مفارق عقلي يسمى بروح القدس على راي افلاطون ومن سبقه
واما في الذهن فبنحو اخر يصدق عليه انه عرض ... كيف ... الحال او ملكة تحقيق

وتفصيل اعلم ان حمل شيء على شيء واتحاده معه يتصور على وجهين احدهما
الشايع الصناعي المسمى بالحمل المتعارف وهو عبارة عن مجرد اتحاد الموضوع والمحمول
وجودا ويرجع الى كون الموضوع من افراد المحمول سواء كان الحكم على نفس مفهوم الموضوع
كما في القضية الطبيعية او على افراده كما في القضايا المتعارفة من المحصورات وغيرها
وسواء كان المحكوم به ذاتيا للمحكوم عليه ويقال له الحمل بالذات او عرضيا له ويقال
له الحمل بالعرض وفي الجميع يسمى حملا عرضيا وثانيهما ان يعنى به ان الموضوع هو بعينه
نفس مهية المحمول ومفهومه بعد ان يلحظ نحو من التغاير اي هذا بعينه عنوان مهية
ذلك لا ان يقتصر على مجرد الاتحاد في الذات والوجود ويسمى حملا ذاتيا اوليا اما
ذاتيا فلكونه لا يجري ولا يصدق الا في الذاتيات واما اوليا فلكونه اولي الصدق

...

او الاكثر علما في الصدق ومثل ذلك محمول في احد على موضوع واحد بل مفهوم واحد
على نفسه بحسب اختلاف نحوي الحمل كالجزئي واللامفهوم واللاممكن بالامكان العام
واللاموجود بالوجود المطلق وعدم العدم والحرف وشريك الباري وفي النقيضين
ولذلك اعتبرت في التناقض وحدة اخرى سوى الوحدات الثمانية المشهورة وتلك
هي وحدة الحمل فالجزئي مثلا جزئي بالحمل الاولي وليس بجزئي بل كلي بالحمل المتعارف ومفهوم
الحرف حرف بالاول واسم بالثاني فاذا تمهدت هذه المقدمة فنقول ان الطبايع الكلية
العقلية من حيث كليتها ومعقوليتها لا تدخل تحت مقولة من المقولات ومن حيث وجودها في
النفس اي وجودها كحالة او ملكة في النفس تصير مظهرا او مصدرا لها تحت مقولة الكيف فان
شئت ... ليس الجوهر بالحمل ... وطبايع انواعه واجناسه وكذا الكم والنسبة
في طبايع افرادها كما تقول الانسان جوهر قابل للابعاد حساس ناطق والزمان
كم متصل غير قار والسطح كم متصل قار منقسم في الجهتين فقط بخلاف ما اذا جعلته
بان نحو كون الجوهر ... الانسان لا يوجب ... هذا الحمل
الذي هو حد الانسان فرد الجوهر مندرجا تحته كان كون مفهوم الحركة وحده
وهو ممتنع فرض صدقه على كثيرين على نفسه لا يوجب كونه جزئيا وكون حد الشيء
عين محدوده وليس كان صحيحا لكن لا يستدعي كون الحد فرد المحدود وكذا كون مفهوم
الجوهر على نفسه لا يقتضي ... من ... الجوهر ... بالقوة في المقولات ... انما يلزم
لو ترتب عليه اثره بان يكون بعض مفهوم الجوهر ... الكلية ... اوجد
الخارج كان لا في موضوع وهذا المفهوم لشرط الكلية ممتنع وجوده في الخارج او كلي
موجود خارجي متشخص وكذا القول في اكثر الحدود في المفهومات فان حد الحيوان وهو
مفهوم الجوهر النامي الحساس لا يصدق عليه هذا المفهوم بالحمل الشايع وان حمل
عليه حملا اوليا فان قلت اذا لم تكن الطبايع النوعية مندرجة تحت المقولات
بذواتها في اي نحو كان من الوجود لم تكن المقولات ذاتية لها وصادقة عليها
اي وجه اخذت ولم يكن الاشخاص ايضا مندرجة تحت تلك المقولات على هذا
او حصة الشيء ليست الا ... النوعية مع ... مندرجة تحت ... يمتنع
امرين احدهما ان يكون مفهوم تلك المقولة ماخوذا في حقيقتها ... كم
متصل قار منقسم في جهتين فقط فانه اعتبر فيه هذه المفهومات عقليا اجزاء الحد
في الحدود وثانيهما ان يترتب عليه اثره بان يكون باعتبار ... قابلا للابعاد والمساحة
وباعتبار اتصاله ... اجزاء مفروضة مشتركة في الحدود وباعتبار قراره في اجزاء
في الوجود فاذا مهد هذا فاعلم ان الطبايع النوعية اذا وجدت في الخارج وتحققت
بالشخصات الخارجية ترتب عليها اثاره وانتسابها لكونها شرطا ترتب الاثار هو
الوجود العيني واذا وجدت في الذهن من حيث طبيعتها وتحصلت بالشخصات العقلية

تكون تلك الطبايع حاملة لمفهومات الذاتيات من غير ان تترتب عليها اثارها او الاثار
للوجود لا للمفهوم مثلا الحاصل من السطح في الذهن يتصف بمعنى الكم لكن ليس بحيث
تترتب عنه اثار الكمية اي ليس الحاصل في الذهن من حيث انه موجود ذهني قائم به
قابل للانقسام الى الاجزاء لذاته بل هو معنى مجرد وبسيط بحيث اذا وجد في الخارج
ترتب عليه اثار الكمية لذاته ومثل ذلك الحاصل من مفهوم الانسان هو معنى الحيوان
الناطق مجملا لكن ليس بحيث انه تترتب عليه اثار الحيوان من الاغتذاء والفعل والتحريك
والنمو والحس والحركة في الذهن بل نفس معنى الحيوان المجرد عن الجهات المعروضة
عن الاثار والافعال وكذا حال الناطق فان قلت ما حقيقة تلك الذاتيات
منفكة عن الانواع في الذهن هي نفس الذاتيات فان معنى الكم ليس الا نفس
المنقسم بالذات فكيف يكون الحاصل في الذهن كما ولا يكون قابلا للانقسام لانه
معنى عقلي مجرد وبسيط واذا كان منقسما بالذات فلا يكون كيفا قلت بل هو باعتبار
اخذ مفهوم الكم فيه وادلة الوجود الذهني بعد تمامها لا يستدعي الا الحصول
نفس مهيات الاشياء في الذهن لا افرادها ولا انحاء وجوداتها وقد اقمنا
البرهان على امتناع انحفاظ انحاء الوجودات في التحول من موطن الى موطن
وناهيك عن ذلك تعريف العلم بالصورة الحاصلة من الشيء وما حمله حمل مفهوم
الكم على هذه الانواع لحمل مفهومه على نفسه من كونه ماخوذا في حده كاخذ الشيء
فيما هو ذاتيه او ذاته فكان الى مفهوم الكم باعتبار لا بشرط فرد المعنى والاقسم
منقسم بذاته كذلك الانواع الحاصلة منه في العقل فبجملة ما قررناه ظهر لك
ان اشخاص المعقولات الحاصلة من حيث مهياتها ليس مندرجا تحت مقولة
المقولات من حيث كونها افرادا لها بل المقولات اما عينها او ماخوذ فيها فاما
حيث كونها صفات موجودة للنفس ناعتة لها فمن مقولة الكيف بالعرض
لا ان الكيف في ابتداء الامر واصل الاشكال في حواصه على ان جميع المعقولات اثبات
لجميع الافراد لجميع الاعتبارات هو مما لم يقم عليه برهان وما حكم بعموم وجوده
وهو الذي جعل الافهام صرعى وصير الاعلام حيارى حيث انكر قوم الوجود
الذهني وجوز بعضهم انقلاب الماهية وزعم بعضهم ان اطلاق الكيف على العلم
بالتشبيه والمسامحة فاختار كل مذهبا وسلكه ولم يهتد الى حله سبيلا
ولم يات بشيء يغني الاعلى الاشكال ثم انا نتصور الجبال الشاهقة والصحاري
الواسعة مع اشجارها وانهارها وتلالها ووهادها ونتصور الفلك والكواكب
العظيمة المقدار على الوجه الجزئي مع ان الادراك عندهم على ما ذهبوا اليه
ان يحصل تلك الامور في القوة الخيالية التي ليست جسما ولا مقدرة بل
كيفية وقوة عرضت لبخار حاصل في مقدم الراس وكيف اذا نتصور زيدا
مشتملا مع الخواص الخارجية انه يحصل في تلك الكيفية المسماة بالقوة الخيالية

عن متعلقه بها ولا يخفى عنها ثابته ووجد المصنف لا ان

اناس مدركون متحركون ومتعقلون موصوفون بصفات الآدميين
مشتغلون في تلك القوة بحرفهم وصنايعهم وهو مما يجزم العقل ببطلانه
وكذا لو كان محل هذه الاشكال الروح التي في مقدم الدماغ فان نهاية صغر
محل المقدار والحجم وانطباع العظيم في الصغير مما لا يخفى بطلانه ولا
يكفي الاعتذار بان كليهما يقبلان القسمة لا الى النهاية فان الكف لا يسع
الجبل ولو كان كل منهما يقبل القسمة لا الى نهاية والحواس هذا ايضا
نقضا على القائلين بوجود الاشباح الجسمانية والامثلة الخيالية في القوى
الخيالية او الحسية ولم ير هؤلاء ذلك بدليل ثم في برهان وافق الا انه
على مقتضى اقوالهم وليس لهذه القوى الا كونها مظاهر معدة لمشاهدة النفس
تلك الصور والاشباح في عالم المثال الاعظم كما هو راي شيخ الاشراق وتبعه الاقدمون
من حكماء الفرس والرواقيين او اسبابا والات للنفس بها تفعل تلك الاثار وتبعث
في عالم مثالها الاصغر كما ذهبنا اليه والحاصل انه لا يرد بذلك نقضا على من اثبت
وجودا اخر للمدركات الحسية سوى هذا الوجود العيني في عالم المواد الجسمية و
اثبت بادلة الوجود العقلي للاشياء الصورية وجود عالم اخر وان لهذه الصور والاشباح
وجودا اخر سوى ما نظر على الحواس الظاهرة وبذلك الوجود ينكشف وتطلع عند القوى
الباطنية بل تشاهدها النفس المجردة المنزهة عن مقارنة شيء من هذه الوجودات المتعلقة
في نحو من هذين العالمين بمعونة القوى الباطنية كما تشاهد هذه الاشباح بمعونة القوى
الظاهرة وبالجملة يستدل النفس المجردة بادراك القوى الظاهرة على وجود هذا العالم
وبادراك القوى الباطنة على ثبوت عالم اخر شبحي مقداري كما تستدل بادراكها
الحقائق العقلية على وجود عالم عقلي خارج عن القسمين عال على الاقليمين لانا
ندرك بالمشاهدة من المحاسن هذا العالم بعد انقضائه على الوجه الذي شاهدنا
ولا من المقدار والشكل والوضع به نتصف عند المدرك وتتمثل بين يديه بخصوصه
وله وجود اخر وليس في هذا العالم فالغرض ان وجوده في عالم اخر ومذهب افلاطون
والقدماء من الحكماء الكبار واهل الذوق والكشف من المتألهين ان موجودات ذلك
العالم قائمة لا في مكان ولا في جهة بل هو واسطة بين عالم العقل وعالم الحس اذ
الموجودات العقلية مجردة عن المادة وتوابعها من الاين والشكل والكم واللون
والضوء وامثالها بالكلية والموجودات الحسية مغمورة في تلك الاعراض واما الاشباح
المثالية الثابتة في هذا العالم فلها نحو تجرد حيث لا يدخل في جهة ولا يحويها مكان ولها نحو
تجسم حيث لها مقادير واشكال وخلاصة ما ذكره الشيخ المتأله شهاب الدين
السهروردي لاثبات هذا المطلب في حكمة الاشراق ان الابصار ليس بانطباع

صورة المرئي والعين على ما هو رأي المعلم الأول ولا بخروج الشعاع من العين
إلى المرئي كما هو مذهب الرياضيين فليس الإبصار إلا بمقابلة المستنير للعين
السليمة لا غير فإنه يحصل للنفس علم إشراقي حضوري على المرئي فتراه وكذلك
صورة المرآة ليست في البصر لامتناع انطباع العظيم في الصغير وليست هي
صورتك وصورة ما رأيته بعينها كما ظن لأنه يبطل كون الإبصار بالشعاع
فضلا عن كونه بانعكاسه وليس لهذه الصور وسط المرآة ولا في جسم من الأجسام
ونسبة الحديدة إلى المبصر كنسبة المرآة إلى الصور الظاهرة منها فكما أن
صورة المرآة ليست فيها كذلك الصورة التي تدرك النفس بواسطتها ليست في الحديدة
بل تحدث عند المقابلة وارتفاع الموانع من النفس إشراق حضوري على ذلك الشيء
المستنير فإن كان له هوية في الخارج فتراه وإن كان شبحا محضا فيحتاج إلى مظهر
كالمرآة فإذا وقعت الحديدة في مقابلة المرآة التي تظهر فيها صور الأشياء المقابلة
وقع من النفس أيضا إشراق حضوري فرأت تلك الأشياء لو جعل مرآة الحديدة
والمرآة إلى رحمه لكن عند الشرائط وارتفاع الموانع وبمثل ما انقطع به انطباع
الصورة في العين يمتنع انطباعها في موضع من الدماغ فإن الصور الخيالية لا
تكون موجودة في الأذهان لامتناع انطباع الكبير في الصغير ولا في الأعيان وإلا
لرآها كل سليم الحس وليست عدما وإلا لما كانت متصورة ولا متميزة ولا محكوما عليها
بالأحكام المختلفة الثبوتية وإذ هي موجودة وليست في الأذهان ولا في الأعيان
ولا في عالم العقول لكونها صورا جسمانية لا عقلية فبالضرورة تكون في صقع آخر
وهو عالم المثال المسمى بالخيال المنفصل لكونه غير مادي تشبيها بالخيال المتصل وهو الذي
ذهب إلى وجوده الحكماء الأقدمون كأفلاطون وسقراط وفيثاغورس وأنباذقلس
وغيرهم من المتألهين وجميع السالكين من الأمم المختلفة فإنهم قالوا العالم عالمان عالم العقل
المنقسم إلى عالم الربوبية وإلى عالم العقول والنفوس وعالم الصور المنقسم إلى
الصور الحسية وإلى الصور الشبحية ومن هنا يعلم أن الصور الشبحية ليست مثل أفلاطون
لأن هؤلاء العظماء من أكابر الحكماء يقولون بهذه الصور ويقولون بالمثل
الأفلاطونية وهي نورية عقلية ثابتة في عالم الأنوار العقلية وهذه مثل معلقة
في عالم الأشباح المجردة بعضها ظلمانية يتعذب بها الأشقياء وبعضها مستنيرة
هي جنات يتنعم بها السعداء من المتوسطين وأصحاب اليمين وأما المقربون
فهم يرتقون إلى الدرجة العليا ويرتقون في رياض القدس عند الأنوار الإلهية و
المثل الربانية اعلم أنا نؤمن بوجود العالم المقداري الغير المادي
كما ذهب إليه أساطين الحكمة وأئمة الكشف حسبما حرره وقرره صاحب الإشراق تماما لكن
نحن لا أنا نخالف معه في شيئين أحدهما أن الصور المتخيلة عندنا كما أوضحناه سابقا
موجودة في صقع من النفس بمجرد تأثيرها وتصورها باستخدام الخيال لا في عالم خارج
عنها بتأثير [illegible] كما نفهم من كلام [illegible] المتخيلة ودعا بابتها

نقل عرشي

الخرافية وما بعث بين الصور والأشكال القبيحة التي لو تعقل لكل أحد أن العالم الصغير
النفس لأجل شيطنة القوة المتخيلة وأن هذه الصور الخيالية باقية ببقاء توجه النفس
إليها واستخدامها المتخيلة في تصويرها وتثبيتها فإذا أعرض عنها النفس انعدمت وبطلت
لا أنها مستمرة الوجود باقية لا بإبقاء النفس وجعلها إياها كما زعموه والفرق بين الذهول و
أن للنفس الأول يمكنه الاقتدار على تصوير الصور الخيالية من غير افتقار إلى إحساس جديد
وغيره بخلاف الثاني فإنه يحتاج إلى ذلك وما هو بمنزلته كالخيالات الدالة والمشاهد الصور
المرآتية عنده موجودة في عالم المثال وعندنا ظلال للصور المحسوسة غير أنها ثابتة في عالم
ثبوتا ظليا أي ثبوتا بالعرض لا بالذات وكذا ثانية ما يراه الأحول من الصور وثانية الصور
التي يخال لها الصدى كل ذلك عكوس وظلال ثابتة بالعرض تبعا للصور المحسوسة إلى رحمه كما أن
سوى أنحاء الوجودات أعيان ثابتة بالعرض تبعا للوجودات وظلال وعكوس حاكية لها
وحكاية التي لحقيقته [illegible] كما في النظم الفارسي لبعض العرفاء [illegible] عالم صداي [illegible]
كه شنيدا [illegible] صداي [illegible] الإشكال الثالث أنه لو كان للأشياء وجود في الذهن
على ما قررتم يلزم أن يكون لكل نوع من الأنواع الجسمية والأنواع العرضية فرد مجرد عن
المادة ولواحقها من المقدار والأين والوضع وأشباهها فيكون ذلك الأمر المحصل كليا [illegible]
بيان ذلك أن كل مفهوم كلي تعقلنا فعلى ما قررتم يوجد ذلك المفهوم في الذهن فإذا كان وجد
فيه من غير أن يتخصص بشيء على صرافة إبهامه وتقييد بمشخص [illegible] لأن الوجود
لا ينفك عن التشخص ووجود المبهم منهما غير معقول [illegible] الكلية فهنا عند تعقل
الإنسان الإنسان مجرد عن الكم والكيف وسائر العوارض المادية إذ لو قارنها لم يكن كليا
في العقل المجرد على ما قرر عندهم من امتناع حصول [illegible] ولكنا [illegible]
اتفاقا فالمعدوم كذلك والجواب عنه في المشهور أن الموجود في الذهن وإن كان أمرا كليا إلا
أنه عرض في كيفية قائم بالذهن وليس هو أمر حقيقة ذلك الجوهر المأخوذ منه في الذهن نعم هو
عين مفهوم ذلك الجوهر [illegible] معناه وكذا القياس في تعقل الأعراض الجسمانية [illegible]
[illegible] ودفع الإشكال الأول أن المأخوذ من الجواهر النوعية إلى رحمة الذهن
معانيها ومفهوماتها دون ذواتها [illegible] وأما كلية الموجود الذهني وصدقه على كثيرين
فباعتبار أخذه مجردة عن المشخصات الذهنية والخارجية جميعا ولا يحذر كونه شخصيا [illegible] باعتبار
وشخصيا باعتبار [illegible] الوجودين إلى رحمه في العقل وأن الحاصل [illegible]
[illegible] أن الإنسان [illegible] في الخارج [illegible]
في الذهن [illegible] فقد وقع فيها لا يهرب عنه [illegible]
الوسط الدوائي [illegible] على جوهرية المعاني الجوهرية الذهنية قائلا أن الجوهر ماهية
إن تكون في الخارج لا في موضوع وشنع على القائل بكون الصورة الجوهرية الذهنية
من باب الكيف أنه يلزم حينئذ انقلاب الجوهر كيفا ولم يعلم أن لزوم انقلاب الحقيقة
على ما صوره [illegible] والزم [illegible] عند التعمق والتدبر اللهم إلا أن يلزم
[illegible] الحدود التي للأنواع الجوهرية [illegible] إذا وجدت في الذهن كذا

وخلاصة مذهب المصنف ...

انه يلزم على التقدير المذكور انه اذا تصورنا الاشياء تحصل في اذهاننا حقائق تلك
الاشياء وتحل فيها والحلول هو الاختصاص الناعت فيجب ان يكون حقائق تلك
المعلومات اوصافا ونعوتا للذهن والجواب عنه بوجوه الاول وهو جملة العرشيات
ان صور هذه الاشياء عند تصور العقل اياها في صقع من ملكوت النفس من غير حلول
فيها بل كالنسبة الجوهر النوري اي النفس الناطقة عند اشراق نورها على القوة الباصرة
تدرك بعلم حضوري اشراقي مقابل العضو الجليدي من المبصرات من غير انطباع كما هو
راي شيعة الاقدمين فكذلك عند اشراقها على القوة المتخيلة تدرك بعلم حضوري اشراقي
الصور المتخيلة الخارجة من غير حلول الصور فيها واتصاف النفس بها بل كما يرى و
يحس صور الاشياء الخارجة بالباصرة ومن ذكر ايضا الصور الخيالية ...
الناطقة من غير حلولها في ذات النفس والوجدان لا يحكم بالتفرقة بين المشاهدة في
اليقظة والمشاهدة في النوم على تقدير ان يكون للصور الخيالية قيام حلولي بالنفس
بشرط الاتصاف وليس الانفعال والتاثر منه دون تجرد القيام فان المبادي
الفعالة لوجود الحوادث الكونية مع ان لها الاحاطة العلمية على نحو ارتسام صور تلك
الاشياء فيها كما هو مذهبهم لا تتصف بالكائنات واعراضها الجسمانية لا بقيام الصور
الكونية بمباديها العالية من جهة الفعل والتاثير بتلك الصور وسلب الانفعال والتاثر
عنها ولا نسلم ان مجرد قيام الشيء بالشيء يوجب الاتصاف به لكن الشيء من غير تاثر وتغير و
لست اقول ان اطلاق المشتق بمجرد هذا لا يصح ام يصح لان ذلك امر لغوي لا يتعلق
في هذا المقام اصلا الوجه الثاني وهو ايضا مما استفاد من الرجوع الى كلام المحقق
في اختلاف نحو الحمل فان مفهوم الكلي ليس كليا بالحمل الشائع فلا يلزم من الاتصاف
الاتصاف بالكفر حتى يلزم ان من تصور الكفر كان كافرا وكذا الحكم في انحاء هذا
المثال فليجس المسترشد اعمال رويته في ذلك التحقيق لينحل عنه الايراد بحذافيره
الوجه الثالث من الجواب وهو المذكور في الكتب بان معنى الايراد على عدم التفرقة
بين الوجود المتاصل الذي هو الهوية العينية وغير المتاصل الذي هو الصور العقلية فان
الحرارة ما تقوم به الحرارة العينية لا صورتها الذهنية والتضاد انما هو بين هويتي
الحرارة والبرودة واشباههما لا بين صورتي المتضادين وبالجملة هذه الصفات
تعتبر بحقائقها بحيث اذا وجدت في المواد الجسمية يجعلها بحالة مخصوصة وتؤثر فيها
بما يدركه الحواس مثلا الحرارة تقتضي تفريق المختلفات من الاجسام وجمع المتشابهات
منها والاستقامة حالة قائمة بالخط بان تكون اجزاؤه على سمت واحد وقس عليه الانحناء
والتشكلات فاذا عقلت هي ووجدت في النفس المجردة حالة فيها لم يلزم الاتصاف
بها لان من شانها ان تصير بها الاجسام حارة او باردة او متشكلة او غير ذلك لا لان

ولهذا لو كان تحرير الانسان الذهني كذلك لكان قابلا للابعاد ومقدارها وشكله
وجميع لوازم هذه المهية وحينئذ لا فرق بين القول بكون الصورة
الذهنية كيفا والحقيقة وبين كونها نوعا من الجوهر بهذه الوجوه التحقيقية فالحيوان ...
الانسانية وغيرها من صور الانواع الجوهرية كيفيات ذهنية يصدق عليها بمفهوماتها بالحمل
الاولي وتكذب عنها بالحمل المتعارف ولا مثل الوجود الذهني لا تعقل اكثر من هذا
في العقليات هذا لمن لا يذعن بوجود عالم عقلي فيها صور الانواع الجوهرية كالعلم
الاول واتباعه كما هو المشهور واما من يعترف بوجود ذلك العالم الشامخ الالهي فله ان
يقول ان يكون بعض افراد المهية النوعية مجردا وبعضها ماديا لم يحكم بتنافيه
بديهة ولا برهان ولا وقع على امتناعه اتفاق كيف وقد ذهب المعلم الافلاطون و
اشياخه العظام الى ان لكل نوع من الانواع الجسمانية فردا في عالم العقل يكون
الافراد اسبابا فعالة لسائر الافراد الجسمانية لتلك الانواع وهي ذوات عناية بها
والدليل الدال على ان افراد نوع واحد لا تقبل التشكيك والتفاوت في وجوداتها
بحسب التاكد والنقص والتقدم والتاخر على تقدير تمامه انما يحكم في واحد من الوجود
ويسلك في احد من الكون بحسب الوجودين وباعتبار الموطنين والحق ان مذهب
الافلاطون ومن سبقه من اساطين الحكمة في وجود المثل العقلية للطبائع النوعية الجسمانية
في غاية الاستحكام والمتانة لا يرد عليه شيء من نقوض المتاخرين وقد حققنا كلام
هذا المعظم واشياخه العظام بوجه لا يرد عليه شيء من النقوض والايرادات
التي نشأت من عدم الوصول الى افهامهم وفقد الاطلاع على مرامهم كما سنذكره
لمن وفق له انشاء الله تعالى ان شاء الله مقاصدهم ومعتمدا انهم على السوانح النورية
واللوامع القدسية التي لا يعتريها وصمة شك وريب ولا شائبة نقص وعيب لا
على مجرد الانظار البحثية التي تستعلب بالمعولين عليها والمعتبرين بها الشكوك وان
طعن اللاحق منهم فيها لئلا يتوقف ولم يتصدوا على عليها ويتوا فقوا فيها مثل ...
انه لعلة اختفها تحصيلها من بلاغه الفضلاء من كبار الحكماء والاولياء وان لم يذكروا عليها
حجة على اثبات تلك المثل النورية واكتفوا فيها بمجرد المشاهدات الصريحة المتكررة
التي وقعت لهم فحكموا بعدم ما يحصل لنا من الاعتماد على ما اتفقوا عليه من الحكم
بانها هذه مما ذكروه وليس لاحد ان يناظرهم فيه كيف واذا اعتمدوا في اوضاع
الكواكب واعداد الافلاك بناء على رصد يحصل لو برخس او لغيره بنوع غيره
بوسيلة الحس الذي هو مثار الغلط والطغيان فبان يعتبر اقوال فحول الفلسفة المبنية
على ارصادهم العقلية المتكررة التي لا يحتمل الخطاء كان احرى الاشكال الرابع
انه يلزم على القول بالوجود الذهني ان يصير الذهن حارا عند تصور الحرارة وباردا
عند تصور البرودة ومعوجا ومستقيما كرويا ومثلثا مربعا كافرا ومؤمنا مثلا الى غير ذلك
الى ما يحصل فيه الحرارة او البرودة وكذا اتصاف النفس بصفات الاجسام وبالامور المتضادة وبطلانه ضروري بيان اللزوم

بصير النفس موضوعة لهذه المحمولات الانفعالية المادية وللقائل ان يقول بعد
لا يجري في النقيض بل لوازم بعض المهيات والاوصاف الانتزاعية والاضافيات كالوحدة
والزوجية والوجوب في العلية والابوة وامثالها مما ليست من الامور الخارجية وكذا
لا يجري في صفات المعدوم كالامتناع والعدم وامثالها اذ لا يتيسر لاحد ان يقول
اتصاف محل الزوجية بالعلية والامتناع من احكامها المعقولة موجود في الجسم اذ
لا وجود لامثالها لانها امور اعتبارية عقلية من لوازم المهيات او عدمية
صفات المعدومات ويمكن دفع هذا الايراد بما حققنا في هذا الكتاب ان لكل
معنى من المعاني حظا من الوجود فالزوجية مثلا لها وجود بمعنى كون موصوفها بحيث
يدرك العاقل منه الانقسام بمتساويين هذا هو نحو الوجود الاصيل والخارجي
فاما اذا تصورت النفس معنى الزوجية فليس بهذا النحو وجوده الاصيل اذ لا تصير
النفس بسبب ادراكها مفهوم الزوجية بحيث يفهم منها الانقسام بمتساويين و
كذا الحكم في نظائرها واما العدم وامثاله فلا صورة لها في العقل بل العقل
بقوته المتصرفة يجعل بعض المفهومات صورة وعنوانا لامور باطلة ويجعلها
وسيلة لتعرف احكامها الاشكال الخامس ان الذهن موجود في الخارج والامور
الذهنية موجودة فيه على ما قررتم فيلزم ان يكون لها وجود في العقل الموجود
في الخارج والموجود في الموجود في الشيء موجود في ذلك الشيء كالماء الموجود
في الكوز الموجود في البيت والجواب ان الموجود في الموجود في الشيء انما يكون
موجودا في ذلك الشيء اذا كان الوجودان متماثلين ويكون الموجود الاول
كوجود الماء في الكوز والكوز في البيت بخلاف الموجود في الذهن الموجود في الخارج
فان الحاصل من المعلوم في الذهن صورة لا هويته وان الوجود فيه لا اتصال
ومن الذهن في الخارج هويته والوجود متماثل ومعنى في في الموضعين
مختلف وكذا الشيء لها فيهما وفي المكان والزمان ليس بمعنى واحد بل بالحقيقة
والمجاز لان كون الشيء في الخارج ليس من قبيل كون الماء في الكوز بل معنى كون
الشيء في الخارج هو ان يترتب عليه الآثار المطلوبة منه وكونه في الذهن هو ان
لا يكون كذلك الاشكال السادس انه يلزم ان يوجد في اذهاننا المعاني
الكلية التي صح حمله بكون الخفية التي صالها لا تحد فرضا لانا اذا حكمنا على
اجتماع النقيضين بالامتناع بعد تصورنا اجتماع النقيضين وحصل في ذهننا
هذا المعنى متخصصا متعينا فالموجود في ذهننا فرد شخصي من اجتماع النقيضين
بديهة العقل تحكم بامتناع اجتماع النقيضين في الذهن والخارج وكذا يلزم
وجود فرد حقيقي للمعدوم المطلق وكذا الشريك الباري تعالى فيلزم وجود ذلك
الفرد في الخارج ايضا لانه اذا وجد في الذهن فرد شخصي لشريك الباري تعالى
يصحبه بالضرورة الوجود العيني والا لم يكن شريكا للباري والجواب ان القضايا
التي حكم فيها على الاشياء الممتنعة الوجود حمليات غير بتية وهي التي حكم فيها
بالاتحاد بين طرفيها بالفعل على تقدير انطباق طبيعة العنوان على فرد وان

للعقل

والظاهر للتعارض هنا د الاتحاد والموضوع
والمحمول والوجود والظاهر الاتحاد
الاتحاد والموضوع والمحمول المعنى الموضوع

للعقل ان يتصور مفهوم النقيضين وشريك الباري والجهل المركب ولن يتصور
جميع المفهومات حتى عدم نفسه وعدم علته وعدم العدم ومفهوم الممتنع لا على
انه متصوره هو حقيقة الممتنع اذ كل ما يتصور ويوجد في الذهن يحكم عليه انه ممكن من
الممكنات بل ذلك المتصور هو عنوان تلك الحقيقة الباطلة ومناط صحة كون مفهوم
عنوانا لمفهوم من المهيات الحكم عليه المفهوم منها حملا اوليا وان لم يحمل عليه حملا شائعا
صناعيا فالعقل يقدر ان يتصور مفهوما ويجعله عنوانا بحسب الفرض للطبيعة الباطلة
الذات المجهولة التصور ويحكم عليه بامتناع الحكم عليه والعلم به فباعتبار وجود هذا
المفهوم في الذهن وكونه عنوانا لماهية باطلة تصير شايعة الحكم عليه وجواز الاخبار عنه
بامتناع الاخبار عنه فصحة الحكم متوجه اليه من حيث كونه فردا للمفهوم ممكن وموجود و
متوجه اليه من حيث كونه مما يحمل عليه الممتنع والمعدوم حملا اوليا وباعتبار كونه عنوانا
للطبيعة مستحيلة من هذه الجهة ومن هذا القبيل الاحكام التي ترد على مفهوم واجب الوجود
بالذات كقولنا واجب الوجود مستحيل عين ذاته ووحدته مغايرة لما يفهم من الوحدة
فان الحكم بعينه الشخص من حيث كونه حكما من الاحكام متوجه الى المفهوم واجب الوجود
لكن عينه الشخص غير متوجه اليه بل الى ما تؤدي اليه البرهان انه بازائه وهو الحق القيوم
جل ذكره وان تقدس عن ان يتمثل في ذهن من الاذهان فعلم ان هذه القضايا بالطابع
حمليات غير بتية وهي وان كانت مساوقة للشرطية لكنها غير راجعة اليها كما نطق فان الحكم فيها
على الماخوذ بتقديرها بان يكون التقدير من تتمة فرض الموضوع حيث لم يكن لطبيعة تحصل اصلا او
في الذهن الا بان يكون الموضوع ما فرض وتم فرضه في نفسه ثم حصل الحكم عليه بالتقدير
المذكور حتى يكون الموضوع من قبيل الطبيعة المؤقتة او المقيدة ليلزم كون القضية مشروطة
في المعنى **فصل** في زيادة توضيح لافادة تنقيح اعلم ان قوما من المتاخرين لما ورد عليهم الاشكالات
المذكورة في الوجود الذهني ويعسر عليهم التخلص عن الجميع اختاروا ان الموجود في النفس
حقائق المعلومات بل اشباحها وامثالها المحاكية عنها لوجه وبيان ذلك انه لما تعاضد
البرهان والوجدان على انه يوجد في اذهاننا عند تصور الحقائق امر يكون له نسبة الى الذهن
بها ويجري عليها الاحكام ويخبر عنها ولا يسوغ لنا ان نقول تلك الحقائق بعينها موجودة في
الذهن لورود هذه الاشكالات فالمذهب الجامع بين الدليلين هو ان يقال الحاصل في الذهن
ظل من المعلوم وشبح له نوع محاكاة عنه كحكاية النقوش الكتابية عن الالفاظ الدالة
للمعاني بحسب الوضع ومحاكاة النقوش الذهنية بحسب الطبيعة ويرد عليهم انه لو ثبت في الاول
الوجود الذهني لدلت على ان للمعلومات بانفسها وجودا في الذهن لا امرا مباينا
لها بحقيقتها كالنقوش الكتابية والهيئات الصوتية اذ لا يقول احد ان كتابة زيد ولفظه
الدال عليه ما زيد بعينه بخلاف ادراكه وتصوره فانه يجري عليه احكامه ويحمل عليه ذاتياته
وعرضياته فليس فيما ذكره جمع بين الدليلين بل ابطال لهما واحداث مذهب ثالث وسلك نقض
الاماجد مسلكا وعيا وتسامح المحقق لا باس بذكره وما يرد عليه تشحيذا للاذهان

بارة ماء وتارة هواء وبارة نارا وظاهر انه ليس هناك مادة مشتركة بين جميع الموجودات
قلت انما استند في هذا الانقلاب العلاب الى صفته كانقلاب الاسود ابيض
والحار باردا او صورته كانقلاب النطفة جنينا والماء هواء واما انقلاب
نفس الحقيقة بتمامها الى حقيقة اخرى فلا استند في مادة مشتركة موجودة منهما لعدم تعقل
العقل لتصور هذا الانقلاب الا ان منهما عاما هذه خلاصة ما ذكره هذا الحبر العلامة
قدس سره وقد اعترض عليه معاصره العلامة الدواني بقوله لا يخفى على من له ادنى
بصيرة ان انقلاب الحقائق غير معقول بل المعقول ان تنقلب المادة من صورة الى
اخرى او الموضوع من صفة الى اخرى وليس للكلي الموجود في الذهن محل وموضوع
سوى الذهن باعتبار حصوله فيه ومعلوم ان الذهن لا ينقلب من الصورة الذهنية
التي عنده كيف ولا الامر الخارجي الذي يوجد [illegible] ولست ادري ما هذا
الامر الواحد الذي زعم انه بحيث اذا وجد في الخارج كان مهية واذا وجد في
الذهن كان مهية اخرى وكيف تحفظ الوحدة مع تعدد المهية ثم تقدم الموجود
عرضين ولا يتبين وعلى فرض التسليم لا يوجب جواز الانقلاب اذ العوارض
كانت او متاخرة لا تغير حقيقة المعروض فانها انما تعرض لتلك الحقيقة فلا بد من
بقائها معها ثم على فرض الانقلاب يكون الحاصل في الذهن مغايرا بالمهية
للحاصل في الخارج وهو خلاف مقتضى الدليل الدال على الوجود الذهني وما ذكره من
ان حصول المهية في الذهن اعم من ان يبقى فيه على ما كان او تنقلب الى مهية اخرى
فيقال لمن يقال حصول زيد في الدار اعم من ان يبقى فيه على ما كان او تنقلب فيه الى
عمرو مثلا ثم من البين انه ان لم يكن بين الامرين امر مشترك يبقى مع الانقلاب
كالمادة او كالجنس مثلا لم يصدق ان هناك شيئا واحدا يكون تارة ذلك الامر
واخرى امرا اخر والعقلاء السليمة تكفي مؤنة هذا البحث وانت تعلم ان القائل
بالشبح لا يحتاج الى القول بوجود الامر الخارجي في الذهن لا يمكن الا بحصول شبحه فيه
وان الشبح لو وجد في الخارج يكون عين الامر الخارجي بل هو قائل بذلك وانه على
ما ذهب اليه يتوجه ان يقال لو فرض وجود هذا الكيف النفساني في الخارج لم يكن
عين الجوهر بل كيفا نفسانيا مثال الجوهر ولو فرض وجود الجوهر الخارجي في الذهن
لم يكن كيفا نفسانيا بل جوهرا قائما بالنفس بل نقول ان الكيف النفساني العالم من حيث
موجود في الخارج كسائر الكيفيات النفسانية فان اراد انه على تقدير الوجود الخارجي
عين الجوهر فلا نصدق انه لو وجد في الخارج لكان عينه فان حاله قيامه بالنفس
في الخارج وليس جوهرا وان اراد انه على تقدير وجوده خارج النفس اي قائما بذاته
جوهر فكذلك لانه على هذا التقدير يكون كيفا نفسانيا غير قائم بالنفس فلا يكون
جوهرا الكيف والكيف النفساني القائم بغير النفس ممتنع الوجود والجوهر ممكن
الوجود وان اراد انه على تقدير وجوده خارج النفس انقلاب

تقريبي للمقام وبيانه متوقف على تمهيد مقدمة هي ان مهية الشيء متاخرة عن نحو
وجوده [illegible] انه ما لم يصر موجودا لم يكن مهية من المهيات او المعدوم الصرف ليس له مهية
اصلا وليس شيئا من الاشياء فما لم يكن له نوع تحصل وتحقق اما ذهنيا او خارجيا
لم يكن مهية من المهيات فان قلت فما لم يصر موجودا لم يصر مهية اما هذه المهية [illegible]
فيصير هذه المهية موجودة ثم تصير هذه المهية وهو بناء على البطلان او مهية اخرى وهو
الحق مثل ان يقال وجد الجنس فصار انسانا قلت لا نحصر بل نتصور شيئا مبهما او
فلان هذا التقدم رتبي لا زماني وارتفاع النقيضين في المرتبة جائز كما في [illegible]
واما ما نصنا فلان معنى قولنا وجد فصار انسانا ان وجد شيء معين فصار انسانا
حتى يتاتى التردد بان هذا الشيء اما الانسان او غيره بل هناك امر واحد هو الانسان
موجود تحققه وحصوله من حيث هو موجود اول المحصول من حيث هو مهية الانسان
من الصفات ثم ما ذكرت لزم ان لا يتقدم ملزوم على لازمه المحمول عليه كالاربعة على
الزوج مثلا بان يقال لو وجدت الاربعة اولا فصارت زوجا فما وجد اولا
اما زوج فالزوج يصير زوجا او ليس بزوج فيكون الاربعة ليست بزوج [illegible]
وبطلانهما ظاهر اذا تمهد هذا فنقول لما كانت موجودية المهية متقدمة على نفسها
مع قطع النظر عن الوجود لا يكون هناك مهية اصلا والوجود الذهني والخارجي
مختلفان بالحقيقة فاذا تبدل الوجود [illegible] الخارجي موجودا في الذهن
لا استبعاد ان تتبدل المهية ايضا فاذا وجد الشيء في الخارج كانت له مهية اما
جوهر او كم او من مقولة اخرى واذا تبدل الوجود ووجد في الذهن انقلبت مهيته
وصارت من مقولة الكيف وعند هذا اندفع الاشكالات اذ مدار الجميع على ان
الموجود الذهني باق على حقيقته الخارجية فان قلت هذا بعينه هو القول بالشبح
يرد عليه انه على هذا لا يكون الاشياء بانفسها حاصلة في الذهن بل امرا
مباينا لها بالحقيقة قلت ليس للشيء [illegible] ذاتية مع قطع النظر عن الوجود
حقيقة معينة يمكن ان يقال هذه الحقيقة موجودة في الذهن وفي الخارج بل الموجود
الخارجي بحيث اذا وجد في الذهن انقلب كيفا واذا وجدت الكيفية الذهنية في
الخارج كانت عين المعلوم الخارجي فان كان المراد بوجود الاشياء بانفسها في
الذهن وجودها فيه وان انقلبت حقيقتها الى حقيقة اخرى فذلك حاصل وان
اريد انها توجد في الذهن باقية على حقيقتها العينية فلم يقم دليل على وجود
الدليل ان المحكوم عليه يجب وجوده عند العقل وفي الذهن الحكم عليه ولا يخفى ان
هذا الحكم ليس عليه بحسب الوجود الذهني بل بحسب نفس الامر [illegible]
امر لو وجد في الخارج كان متصفا بالمحمول وان انقلبت حقيقته ومهيته عند الوجود
فان قلت كما تصور هذا الانقلاب لو كان بين الموجودات الخارجية
الجواهر والاعراض ومن الكيفيات [illegible] الصور العلمية مادة مشتركة يكون
بحسب الوجود [illegible] كيفا وبحسب الوجود الخارجي جوهرا او عرضا من مقولة [illegible]
كما قرر الامر في [illegible] الاوهام وتغير [illegible] ان الصور

حقيقته الى الحقيقة الجوهرية بكونه جوهرا فذلك على تقدير صدقه جار في الشيء ايضا انتهى
وغاية ما يمكن لاحد ان يقول من قبل القائل بانقلاب الحقائق الى رحمه من الجوهر
والكم وغيرهما الا الكيف في الذهن ان لكل من الحقائق العينية ارتباطا خاصا بصورة ذهنية
يقال انها صورته الذهنية ويحكم العقل بينهما ذلك الربط وحقق ذلك انها لو وجدت في
الخارج كانت عينه ولا يلزم من ذلك ان يكون وجود كل شيء وجود كل شيء اذ لا فرق
بين ان يقال لو وجد آ مثلا في الخارج انقلبت حقيقته الى حقيقة ب كان عين ب
او يقال لو وجد آ في الخارج كان عين ب فكذا اذا وجد الكيف الذي في الخارج
بحقيقته الذهنية كان كيفا لكنه لا جوهرا قلنا المفروض ليس هذا بل المفروض
وجوده الخارجي فقط لا مع انحفاظ كونه كيفية لانه لان وجوده الخارجي يستلزم
انقلاب حقيقته اذ الحقيقة الذهنية مشروطة بالوجود الذهني والحقيقة الخارجية مشروطة
بالوجود الخارجي وبالجملة فوجود الامر الذهني في الخارج عبارة عن انقلاب حقيقتها
الى الحقيقة الخارجية او مقتضى لهذا الانقلاب فليتامل فيه فانه دقيق ويمكن توجيه كلام
بوجه هو اقرب من الحق وابعد عن المفاسد المذكورة وهو انه لما تقرر ان
على ان للحقائق العينية ذاتيات بها يصدر آثارها الذاتية التي هي مبادي تعرف
الذاتيات وامتيازها عن العرضيات كالجسمية المعتبرة في مفهوم الجسم المقتضية للتحيز
وقبول الابعاد والصورة النباتية المقتضية للنمو والتغذية واذا حصلت
تلك الحقائق في الذهن كانت صورا علمية ناعتة للنفس صفات لها مع
بقاء تلك الحقائق بوجه ما وصارت لها حقائق عرضيات من الكيفيات النفسانية
فعلم ان الحقائق الكلية من حيث هي شيء لها شأن الهيولى التي اثبتها المعلم الاول
واتباعه من حيث انها ليست متعينة اصلا وليست لها حقائق متحصلة بها تدخل
من حيث هي تحت مقولة من المقولات بل هي مبهمة غاية الابهام انما تحصل وتتعين
لها مهيات بالقياس الى احد الوجودين فالحقيقة المائية اذا لوحظت من حيث وجود
العيني الاصيل كانت جسما نباتيا لا رطبا ثقيلا واذا وجدت في الذهن وقام بها صارت
عرضا من الكيفيات النفسانية فهي بنفسها لا تحصل بشيء منها ولا تندرج تحت واحد
من المقولات بل النظر الى حقيقتها المبهمة المأخوذة مع الوجود المطلق الغير المتخصص بالخارج اذ
العلم فان قلت ما ذكرت لا يطابق قواعد القوم ولا يظهر صحته ايضا لان الشيء لا
ينفك عن ذاتيه بحسب الوجودين بما تقرر من خواص الذاتي وايضا على هذا
التقدير لا يكون لشيء واحد وجودان ذهني وعيني قلت لما تقرر عند بعض الفلاسفة
تقدم الوجود على الشيئية وهو الذي ساق عنده بالبرهان فالشيء انما يتعين
بوجوده الخارجي او الذهني ومع قطع النظر عن الوجودين ليس له حقيقة اصلا لا
جوهرية ولا عرضية ولا مبهمة ولا متعينة فاذا وجد بان كان من حيث الوجود العيني لا في
موضوع فالقوم به كان جوهرا والا كان عرضا وكذا ان النظر الى وجوده الذاتي
ان كان قابلا للابعاد كان جسما وان كان مقتضيا للنمو والتغذي كان ناميا وفي
علمه الحسي والمتحرك النطقي والصاهل فظهر انتزاع هذه الذاتيات من الذا

والحق عندي ان الماهية موجودا هو مهية
معينة من المهيات لا ان تعين بالوجود مهية
معينة مهية الجوهر بعين وجوده اذ قد تقرر
عندهم ان الجوهر من حال المهية الجوهر
حيث الجواهر فصورته الجوهرية في الذهن
جوهر وصورة الانسان في الذهن انسان
بناء على حصول المهيات في الاذهان
بانفسها لا باشباحها لكن من حيث حقيقته
وحقيقته وحمله على ذاته حملا ذاتيا
اوليا مناده وهو حمل الشيء على
الشيء او التعبير عن مفهوم بمفهوم
او حملا متعارفا عرضيا على ما هو
وجود المحمول للموضوع لان وجود
العنوان في الذهن لا يستلزم وجود ذي
العنوان فيه فالموجود في الذهن جوهر
الجوهر يصدق عليه انه جوهر وجوهر
مهية وليس يصدق عليه انه جوهر
افراد مفهوم الجوهر بحيث
كما ان الكليات العرضية كمفهوم
الباري ونحوها لو ان يصدق كل منها
على نفسه بالحمل الاولي لكن لم يصدق شيء
منها على نفسه بالحمل المتعارف اذ ليس
الباري موجودا في العقل الا مرادا منها ولا
الا في الوهم الكاذب فتدبر

انما يمكن بشرط وجود تلك الذات في الخارج تحقيقا او تقديرا واذا لم يلاحظ الوجود
الخارجي بل لو خلت بشرط الوجود الذهني صلحت لان ينتزع منها الذاتيات
العرضية من العلم والكيف وامثالها وان لو خلت بشرط مطلق الوجود من غير
ملاحظة خصوص احد الوجودين لم يصلح لانتزاع شيء منها وتعين لها حقيقة من الحقائق
ولا يحكم لها بتغير الالفاظ وتنادي العبارات وتجدد الاشارات بكون لها الا
العرف والا تقبل البحث فاذا تقرر هذا فنقول لم يمنع انحفاظ المهيات في عدم
الذاتيات في الذات في الوجودين هو ان الذهن عند تصور الاشياء انما يلاحظ
هذه الصورة الذهنية العرضية لا من حيث وجودها الذهني بل يلاحظها من حيث
وجودها العيني الخارجي الذي به تخلص مقولته من حيث انه جوهر مثلا وجسم نام
ويحكم عليها بما تقتضيه حقيقتها العينية وينتزع عنها الذاتيات الخارجية مثلا ما وجد
في الذهن عند تصور الماء ليس جسما ولا سيالا ولا رطبا ولا ثقيلا بل هو كيفية نفسانية
لكن الذهن لما حذف عن اشخاص المياه الموجودة تشخصاتها وعوارضها
الا حضور الوجود وحصلت له قوة وبصيرة روحانية بنظر الى حقيقة واحدة هي مبدء
المياه الجزئية وكوشف له مفهوم كلي تصدق عليها فيحصل ذلك الامر الصادق
عليها مرآة لتعرف احوالها واحكامها الى رحمه وكذلك يستنبط ذاتياتها
طلق ما لو خاض اليه تعالى وعلى هذا يحمل كلام القوم في انحفاظ الذاتيات هذا ما
اردنا ان نقول في توجيه كلام هذا القائل المذكور وليعلم ان كلام المتأخرين
اكثره غير مبتني على اصول صحيحة كشفية ومبادئ قويمة الهامية بل مبناه على مجرد الاحتمالات
العقلية دون المقامات الذوقية وعلى القياسات المعقولية دون المقدمات البرهانية
ولذلك من رام منهم افادة تحقيق او زيادة تدقيق انما جاء بالحاق منع على بعض
فاصبحت مؤلفاتهم متراكم المناقضات مجموعة من ظلمات بعضها فوق بعض فما تخلص
عن دياجيرها الا الاقلون وما ظلمهم الله ولكن كانوا انفسهم يظلمون

فصل في بيان

مخلص عرشي في هذا المقام وههنا مسلك آخر في حل بعض الاشكالات الواردة
على القول بالوجود الذهني من غير لزوم ما التزمه القائل بانقلاب الحقائق ولا ارتكاب
ما ارتكبه معاصره الجليل من ان اطلاق الكيف على العلم والصور النفسانية من باب
المجاز والتشبيه بل مع التحفظ على قاعدة انحفاظ الذاتيات مع تبدل الوجود
وكون الصورة العلمية كيفيات حقيقية وهو انا نقول ان للنفس الانسانية قوة
بها تنتزع المعقولات الكلية عن الاعيان الخارجية ومن الصور الخيالية والاشباح
المثالية ولا شك انها عند انتزاع هذا المعقول المنتزع تتاثر بكيفية نفسانية هي
علمها به فيعلم حينئذ ان للنفس هناك كيفية حادثة عند ادراكها في هذا المعنى والحكماء
قالوا انا اذا فتشنا حالنا عند التعقل لم نجد الا هذه الصورة فتلك الكيفية التي هي
هي هذه الصورة العقلية فهي قائمة بها ناعتة لها فلهذا فسر العلم بالصورة الحاصلة

السلمي عند العقل ولما دل الدليل على انه يحصل الحقائق العينية لا من حيث وجودها العيني في الذهن صرحوا بان العلم بكل معقول من تلك المقولة فاستشكل الامر واشتبه الحق وتحقيق الحق فيه انه كما يوجد في الخارج شخص كزيد مثلا ويوجد معه صفاته واعراضه وذاتياته كالابيض والضاحك والماشي والجسم النامي والحيوان والناطق فهي موجودات توجد بوجود زيد بل عين زيد ذاتا ووجودا فان في الخارج ما هو زيد بعينه الضاحك الكاتب والحيوان والناطق ولا يلزم من اندراج زيد تحت الجوهر بالذات وكون الجوهر ذاتياته ان يكون الجوهر ذاتيا للكاتب والضاحك والناطق وكذلك الموجود الذهني فان من جملة الحقائق الكلية العلم واذا وجد فرد منه في الذهن فانما يتعين ذلك الفرد منه بان يتحد بحقيقة المعلوم كما ان الجسم انما يوجد في الخارج اذا كان فيه متكمما متشكلا متحيزا انسانا او جمادا او عنصرا او فلكا وانما يتعين حقيقة هذا الجسم كذلك العلم انما يتعين ويتحصل اذا اتحد بحقيقة المعلوم فكان العلم جنسا قريبا او الكشف المطلق جنسا بعيدا وتحصل العلم وتعينه انما هو بانضمام الحقيقة المعلومة اليه متحدة معه بحيث يكون في الواقع ذاتا واحدة مطابقة لهما فهذه الذات الواحدة علم من حيث جنسها القريب وكيف من حيث جنسها البعيد ومن مقولة المعلوم من حيث تحصلها وتعينها كما ان زيدا في الخارج حيوان من حيث جنسه القريب وجوهر من حيث جنسه البعيد ومن مقولة الكم والكيف وغيرهما من حيث تشخصه وتعينه ويكون اتحاد المعلوم معها اتحاد العرضي مع المعروض فيصح ان العلم من مقولة الكيف ذاتا من حيث انه علم وهو في الواقع بعينه حقيقة المعلوم فيرتفع بهذا التوجيه الاشكال بان العلم لكونه من صفات النفس وجب ان يكون من مقولة الكيف ومن حيث ان حقيقة المعلوم وجدت في الذهن يجب ان يكون من مقولة المعلوم فيلزم ان يكون حقيقة واحدة من مقولتين لان محصل هذا التحقيق ان العلم من مقولة الكيف ذاتا ولا يكون من تلك المقولة حتى في مفهوم المعلوم متحد مع العلم ذاتا ووجودا في الذهن من تلك المقولة بالعرض كما ان زيدا من حيث ذاته من مقولة الجوهر ومن حيث انه اب وابن من مقولة المضاف قد ذهب ذلك النحرير المحقق تبعا لعبارات القدماء ان العرض والعرضي مطلقا متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار فان الابيض والبياض عنده امر واحد بالذات مختلف من حيث اخذه لا بشرط او بشرط لا كما ان الصورة والفصل واحدة بالذات متغايرة بالاعتبار المذكور كما سمعت اشباع القول في ذلك وعلى هذا الاعتبار على ما ذكرنا ولا تشوش الافهام ووساوس الاوهام

المرحلة الثانية
فصل

في تتمة احكام الوجود وما يتعلق بها من ذكر احكام العدم في تحقيق الوجود بالمعنى الرابطي ربما يتشكك بانه اذا كان الوجود رابطا في الهليات المركبة فيلزم للمحمول وجود اذ الوجود للغير لا يتعقل بدون الوجود في نفسه ثم ان

ثبوته للموضوع ثابت ايضا للموضوع فيكون له ايضا ثبوت ثابت وهو ايضا للموضوع ويتمادى الى غير نهاية فيتلك عقدة التشكيك بان تحقيق اطلاق الوجود على الرابطة في القضايا بالبسيط بحسب المعنى المستفاد من مطلق الوجود ارتسنه او كان محمولا او رابطيا اي ثابتا لغيره وكثيرا ما تقع الغلطة في اطلاق الوجود وتارة بمعنى الرابطي التي هي في حكم الادوات الغير الملحوظة بالذات وتارة بمعنى احد قسمي مفهوم الوجود الذي بمعنى التحقق وكون الشيء في حيصه سواء كانت لنفسه او لغيره وهو الذي يقال له الوجود الرابطي لا الرابط كما سابقا فكون آ ب ليس مفهومه المستفاد منه وجود آ ب في نفسه ولكن للموضوع كوجود الاعراض والصور لموضوعاتها ومحالها حتى يستلزم وجوده في نفسه بل انما هو انضياف آ ب اي الربط منها فيحتمل ان يتصف الموضوع بامر عدمي بالبسيط من الانحاء وان لم يكن في الخارج بل في الذهن بمعنى نسبة الاتحاد الحاصل من تضاعيف الخطابات الافهام وخطرات الاوهام عند شغف لا لتفاته بافعال الملاحظة اذ ما لم يلحظ حاشيتا الحكم ولم يحصل بالقصد الحكمي الرابط منهما لحكم بثبوته للموضوع او المحمول فاذا قلنا آ ب فقد عقلنا مفهوم ثبوت ب لآ على انه مرآة لتعرف حال آ بان لا على انه ملتفت اليه بالقصد فلا يمكننا في هذا الحكم مراعاة حال الثبوت بكونه ثابتا لآ ام لا منعوتا اليه بالثبوت ام بالا ثبوت فانه في حكمنا بان الذات نسبة محضة والنسبة بما هي نسبة لا يكون منعوتا بحكم اذا قلنا ثبوت ب لآ كذا فقد جعلناه منظورا اليه بالقصد وقد انسلخ عن كونه لا تقع الا بين الى شيئين ويستطيع ان يصير احدهما فيعتبر له ثبوت ورابطا اخر وحينئذ يرجع الامر الى ان يكون ذلك الثبوت الاول مرآة لتعرف حال الثبوت الاول من دون الالتفات اليه الا بالتبع ثم اذا التفتنا اليه وقلنا ثبوت الثبوت كذا فقد عزلنا النظر عن الحاشيتين الا بالعرض واشتغلنا اليه ونسبناه الى موضوع فيحصل هناك ثبوت ثالث غير ملتفت اليه وكذا اذا توجهنا اليه بتصيره احد طرفي الحكم حصل رابع وكذا يوجد خامس سادس الا ان تقف عن هذه الاشتغالات والملاحظات التي حصلتنا بالارادة والاختيار فينقطع به السلسلة وما حكم به السلف الصالح من اولئك الحكماء ان المحمول بما هو محمول ليس وجوده في نفسه الا وجوده لموضوعه ليس ما عنوا به ان له وجودا في نفسه وجوده لموضوعه كما في الاعراض والصور او المحمول بما هو محمول في القضية وجوده في نفسه لموضوع ذلك المحمول بل عنوا انه لا يوجد في نفسه وانما له ثبوت للموضوع لا وجود في نفسه وجوده في نفسه هو بحيث انه ثابت للموضوع وفرق بين قولنا وجوده في نفسه هو وجوده لموضوعه كما في العرض وبين قولنا وجوده في نفسه هو انه موجود لموضوعه فان الاول يستلزم الوجود دون الثاني هذا اذا كان الكلام في مفهوم الهلية المركبة واما ان كان في حاشيتي الحكم بل فيما يحب في الواقع مما يلزم ان يكون لهما وجود بنحو من الانحاء فذلك كلام آخر لا يخفى عليك حكاية ما سمعت بيانه على الوجه اليقيني البرهاني فيما تحققت ان الوجودات جميع الممكنات في فلسفتنا من قبيل الروابط الا الوجود الحق تعالى فرق بينما وقع في كلام

ائمة الحكمة الذوقية اكابر الفلسفة الالهية ان وجود الطبايع المادية في انفسها هو بعينه
وجودها لموادها وان وجود المعلول بما هو معلول مطلقا هو وجوده لعلته
وان وجود الكل مطلقا هو وجوده لدى العالي المحيط بجملة الكل
فقالوا ان الممكنات بذواتها وماهياتها ومفارقاتها موجودات لا لذواتها بل للوجود
الذي هو فوق الجميع ووراء الجملة وهو الواجب جل مجده ولا يليق لاولى الالباب
ولم يتيسر لهم الا بعد القدم في التوحيد وهو كون وجود الممكن رابطيا لا ارتباطيا
لانهم لما قالوا ان لنا في الوجود انتفى الممكن وجودا مغايرا لوجود الحق لكن يجب
يكون مرتبطا الى الحق ومنسوبا اليه بحيث لا يمكن ان ينسلخ عنه الانتساب الى المعبود
الحق جل كبرياؤه واما نحن بفضل الله ورحمته اقمنا البرهان الموعود بيانه في
ترتيب القول وتستقبل الكلام ان الممكن لا يمكن تحليل وجوده ونسبته الى الباري
الى منتسب بنسبة لا بنسبة زائدة مرتبط بذاته لا بربط زائد ليكون وجود الممكن رابطيا
عندهم ورابطا عندنا وقد فرغت الآن من سابقا الى الفرق بينهما بغير وجه
المتفاوت عليهما لفظا لئلا يقع الغلط من اشتباه احد المعنيين بالآخر بسبب
اشتراك اللفظ كما وقع لبعض **وهم وتنبيه** ان بعض اجلة العلماء
المتاخرين اراد ان يصل الى مقام الواصلين من اصحاب المعارج واولياء
الحكمة المتعالية فقال في رسالته المسماة بالزوراء المعقود لبيان توحيد الوجود
السواد ان اعتبر على النحو الذي هو في الجسم اعني انه هيئة الجسم كان موجودا
وان اعتبر على انه ذات مستقلة كان معدوما والثوب ان اعتبر على انه يتعلق
كان موجودا وان اعتبر مباينا للقطن ذاتا على حياله كان مغايرا بل كذلك
فاجعل ذلك مقياسا لجميع الحقائق ليعرف معنى قول من قال الاعيان الثابتة
ما شمت رائحة الوجود وانها لم تظهر فلا تظهر ابدا وانما تظهر رسمها
وقد ذكر فصولا اخرى ليست معانيها في القوة والمتانة اقوى مما ذكر هذا الكلام
في هذا المقام واني لقضيت العجب من ادعائه النظر الى السماء بهذه الاجنحة
الواهية فان الخبط والخلط في هذا القول اوضح من ان يخفى على المتدرب
في الصناعات العقلية اما لم يتفق فيه وضع احد معنيي الوجود الرابطي موضع
الآخر فان اسود في قولنا الجسم اسود من حيث كونه وقع محمولا في الهلية المركبة
وجوده الا بعينه كونه ثبوتا للجسم وهذا الا انه ليس يكون للاسود باعتبار كونه
غير اعتبار كونه محمولا في الهلية المركبة وجود وان كان وجوده الثابت
في نفسه هو بعينه وجوده للجسم ثم قوله وان اعتبر انه ذات مستقلة كان معدوما
ان اراد بالذات المستقلة المختص بالجوهر فكلامه حق لا ريب فيه لان الحقيقة
الجوهرية ممتنعة الثبوت للاعراض لكن الترديد غير حاصر لجواز ان يعقل له
ذات عرضية لها اعتبار غير اعتبار كونها صفة لشيء بل باعتبار كونها في
نفسها اذ لا شبهة في ان الاضافة الى الموضوع خارجة عن نفس ماهيتها الماخوذة

حاصل الوجود الرابطي تابع في الحصول للشيء الذي له تاصل في الوجود مثلا قولنا الشيء موجود في البيت معناه ان للشيء وجود والوجود نسبة الى البيت لكن وجود النسبة غير وجوده في نفسه كلا على الوجود غير الرابط تمت منه ر د

[illegible]

ماهي

[illegible]

فالوجود بالمعنى الانتزاعي الذي عبارة عن موجودية الشيء بالمعنى المصدري المعقول الثاني واما الوجود بالمعنى الحقيقي فليس من المحمولات العقلية منه ر د

[illegible]

ماهي هي وان اراد بها باعتبار الاسود بحسب ماهيتها الماخوذة بهيئة الجسم فالحكم
بكونه معدوما غير مسلم اذ كما ان للجوهر وجودا في نفسه كذلك للعرض وجود في نفسه
الا ان وجود الاعراض في انفسها هي بعينها وجودها لموضوعاتها بخلاف الجوهر
في نفسه لنفسه والعرض وجود في نفسه لا لنفسه بل لغيره اذ قد مر ان الرابطي من
الوجود لنفسه ليس الا كونه قائما بغيره **فصل** في ان الوجود على اي وجه يقال انه
من المعقولات الثانية وما معنى الوصف بذلك ان كثيرا ما يطلق المعقول
الثاني على المحمولات العقلية ومبادئها الانتزاعية الذهنية من هذا القبيل كالطبائع
المصدرية ولوازم الماهيات والنسب الاضافية وقد يطلق على المعاني
المنطقية والمفهومات التي انما تعرض في الدرجة الثانية وما بعدها من المعقولية
من المحمولات والعوارض العقلية التي تكون مطابق الحكم والمحكي عنه في حملها على
المفهومات وانتزاعها من الموصوفات هو نحو وجودها الذهني على الكون
المعقول بهما من القضايا ذهنيات وهذه هي موضوعات حكمة الميزان
الاولى فالوجود بالمعنى المصدري لا بما هو حقيقته وذاته كذا الشيئية والامكان
والوجوب وكذا المحمولات المشتقة منها من المعقولات الثانية بالمعنى الاول
المستعمل في الحكمة بما بعد الطبيعة لا بالمعنى الاخر المستعمل في الميزان اذ تحقيق
تلك ان المعقولات الثانية هي ما مطابق الحكم بها هو نحو وجود المعقول الاول
في الذهن على ان يعتبر قيدا في المحكوم عليه لا شرطا له وهذا هو المراد بقولهم المعقولات
الثانية مستندة الى المعقولات الاولى فالوجود وكذا الشيئية ونظائرهما ليس
من هذا القبيل وبعض الناس التزم اثبات نحو وجود تلك الثواني وان وجودها
هل في النفس او في الاعيان وان لها صلاحية الاتصال او العروض في الاتصال
من وظائف العلم الكلي اذ ما من شيء الا والمعنى الكلي قد يكون نوعا وقد يكون جنسا او
فصلا او خاصة او عرضا عاما فالكلي بشرط كونه هذه الامور مع صلاحية كونه موصلا
او نافعا في الايصال يصير موضوعا لعلم المنطق ثم ما يعرض له بعد ذلك من اللوازم
والاعراض الذاتية يبحث في المنطق والجهات ايضا كالوجوب والامكان من قبيل الصناعة
شرائط يصير بها المعقولات الثانية او الثالثة موضوعا لعلم المنطق فانه اذا علم في العلم
الاعلى ان الكلي قد يكون واجبا وقد يكون ممكنا وقد يكون ممتنعا صار الكلي بهذه
الشرائط موضوعا للمنطق وقس عليه سائر الموضوعات في ان اثباتها مع حيثية كونها
موضوعات للعلوم موكول الى العلم الاعلى منها واما تحديدها وتحقيق ماهيتها فيكون
في العلم الاسفل الى العلم الاعلى وهذا ايضا يشعر لنا بان الوجود للشيء مقدم على
ماهيته وان اثر الفاعل بالذات هو الوجود لا المهية على ما نحن بصدده انشاء الله **تبصرة** ان
من الصفات ما لها وجود في العين والذهن جميعا سواء كان وجوده انضماميا كالبياض

[illegible]

ومما يكون لها صورة في الاعيان او انتزاعا كالعمى لم يكن وجود الموصوف في الخارج بحيث ينتزع منه تلك الصفة وصورة كل شيء عندنا نحو وجوده الخاص بناء على الاعتبار من نفي وقوع الماهيات في الاعيان وذلك تحقيق لتساهل الواقع في الاعيان في الذات بنحو من الوجود ولا اختلاط لغير حقيقة الوجود من الكون في الاعيان وكون الماهيات في الاعيان عبارة عن اتحادها مع نحو من حقيقة الوجود لا على الوجه الذي ذهب اليه الناقلون للكلي الطبيعي ومن الصفات ما ليس لها وجود عيني باحد من الوجهين المذكورين اصلا اما وجودها العيني هو انها حال كونها موجودة هي كالعمى للانسان والجزئية للاشخاص وكانه ليس معنى قولنا زيد جزئي في الواقع ان الجزئية لها صورة قائمة بزيد فكذلك ليس معناه ان زيدا في الخارج بما هو في الخارج جزئي بل ملاحظة العقل والمعقولات الثانية بالوجه الاعم لا يلزمها ان لا تقع الا في العقود الذهنية اذ ربما تكون مطابق الحكم والمحكي عنه بها نفس الحقيقة بما هي لا بما هي معقولة في الذهن ولا بما هي واقعة في العين وكلوازم الماهيات وان كان ظرف العروض هو الذهن فمصداق العقود وحقيقته كقولنا الماهية ممكنة والاربعة زوج والمعقولات الثانية [illegible] المنطقيين قسم المعقولات الثانية بهذا المعنى لكن المعقودات بها لا تكون الا ذهنية كما علمت بخلاف ما هي بالمعنى الاعم الدائر بين الفلاسفة فان المنعقد بها [illegible] ان بعض

ذكر تنبيهي وتعقيب تحصيلي

الفضلاء [illegible] صفات حقيقية [illegible] القوم قد جوزوا كون الصفات عدمية مع اتصاف الموصوفات بها في نفس الامر وبين بعض اجلتهم ذلك بقوله ان معنى الاتصاف بنفس الامر او الخارج هو ان يكون الموصوف بحسب وجوده في احدهما بحيث يكون مطابق حمل تلك الصفة عليه وهو مصداقه ولا شك ان هذا المعنى يقتضي وجود ذلك الموصوف في ظرف الاتصاف اذ لو لم يوجد لم يكن هو من حيث ذلك الوجود مطابق الحكم ولا يقتضي وجود الصفة فيه بل يكون الموصوف في ذلك الحد من الوجود بحيث لو لاحظه العقل صح له انتزاع تلك الصفة عنه وقس على ما ذكرنا الحال في الاتصاف الذهني فان مصداق الحكم بكلية الانسان هو وجوده في الذهن على وجه خاص يصير مبدءا لانتزاع العقل الكلية منه ثم على اشتقاقه فمعنى كون الخارج او الذهن ظرفا للاتصاف هو ان يكون وجود الموصوف في احدهما منشأ لصحة انتزاع العقل ذلك الاتصاف منه انتهى كلامه وفيه محل انظار كما لا يخفى والحق ان الاتصاف نسبة بين شيئين متغايرين بحسب الوجود في ظرف الاتصاف فالحكم بوجود احد الطرفين في الاخر [illegible] الذي يكون ظرف الاتصاف [illegible] تحكم نعم الاشياء متفاوتة في الموجودية ولكل منها حظ خاص من الوجود ليس للاخر منها فلكل صفة من الصفات مرتبة من الوجود تترتب عليها آثار مختصة بها حتى الاضافات واعدام الملكات والقوى والاستعدادات لها حظ ضعيف من الوجود والتحصل لا يمكن الاتصاف بها الا عند وجودها للموصوف بها

ولا فرق في ذلك بين صفة وصفة فكما ان السواد اذا لم يكن موجودا للجسم وجودا عينيا لم يكن موجودية نحو حصوله الخارجي لا يمكن وصف ذلك الجسم بانه ابيض وصفا مطابقا لما في نفس الامر وكذلك الحكم باتصاف الحيوان بكونه اعمى واتصاف السماء بكونها فوق الارض وغيرهما مما وقع في كتب اهل الفن كالشفاء والتحصيل لبهمنيار تلميذه على ان الصفات كانت معدومة فكيف يكون المعدوم لشيء موجودا لشيء فان المعدوم في نفسه يستحيل الوجود لشيء اخر معناه ما ذكرنا فلا يوجب نقضا عليه اتصاف الاشياء بالاضافات والاعدام والقوى لما دريت ان لها حظا من الوجود ضعيفا هو شرط اتصاف الموصوفات بها وبازاء مرتبة وجودها سلبه رفع لها فمنع عن الاتصاف بها وربما كان حظ الصفة من الوجود اقوى واكثر من حظ الموصوف بها منه كما في اتصاف الهيولى الاولى بالصور الجسمية والطبيعية بل اتصاف كل مادة بالصورة كما ستقف عليه بانه الشيء اذا فاعتبار الوجود في جانب الموصوف دون الصفة كما فعله القائل المذكور ليس له وجه بل لاحد ان يعكس الامر في تعميم حسب الشرط وجود احد الطرفين في الاتصاف بان يقول معنى الاتصاف في كل ظرف هو كون الصفة بحيث يكون بنحو وجودها فيه منشأ الحكم بها على الموصوف الذي يكون بالقياس اليها او بانتزاعه منها ثم يدعي بعد هذا التعميم والتقرير انه لا شك ان هذا المعنى يستلزم وجود الصفة في ظرف الاتصاف دون الموصوف بنحو البيان الذي ذكره فتحقق ان ما ذكره من الفرق بين طرفي الاتصاف في الثبوت وعدمه تحكم من القول الاحرى وتدبر

تذنيب

ولعلك على هدى من فضل ربك في تعرف حال مراتب الاكوان في الكمال والنقص وتحصلات الاشياء في القوة والضعف والمتانة والقصور فعليك ان تدفع بهذا اعتدادا غلطا يتوهمه القاصرون عن غايات الانظار ورده على اولياء الحكمة وائمة العلم وتميط به الاذى عن طريق السلاك الناهجين طريق الحق وهو انهم عرفوا الحكمة بانها علم باحوال الموجودات الخارجية على ما هي عليها في الواقع وعدوا من جملة الحكمة معرفة احوال المعقولات الثانية واحوال انواع المقولات النسبية بان تذكر ما اصلناه من ان الوجود لكل شيء من الاشياء مرتبة خاصة من الظهور ودرجة مخصوصة من الفعلية والحصول وغاية المجد والعلو ان يكون قيوما غنيا واجبا بالذات عن تعلق القوام بغيره اصلا فيكون بما هو هو فعلية محضة مقدسة عن جميع شوائب القوة والامكان والنقص والقصور وما سواه مشوب بالقصور والامكان الذاتيين على تفاوت مراتبها بحسب طبقاتها فيهما فكلما بعد عن منبع الوجود والوجوب كان قصوره اشد وامكانه اكثر الى ان ينتهي الوجود الى غاية من النزول والخسة يكون وجوده الجوهري عين تقومها بالصورة وفعليتها محض القوة والاستعداد ووحدتها الكثرة [illegible] الاتصالية احرى واذا علمت هذا فهم [illegible] فانك

فالانقص الى ان ينتهي اقصى مرتبة النزول وهي الهيولى الاولى التي خلطها من الوجود
هو عريها عن ذاتها عن الوجود وفعليتها هي كونها قوة وجودات الاشياء وتمامها
نقصانها وشرفها خستها وفعلها قبولها وتحصلها ابهامها وفصلها جنسها كما
علمت في موضعه فهو منبع الشرور والاعدام ومعدن النقايص والالام على
انها شبكة بها يصطاد النفوس الناطقة التي هي طيور سماوية لها اقفاص
عنصرية ثم اعلم ان الوجودات باقية على خيريتها الاصلية والوضعية الصادرة
هي غير نازلة الى عالم التصادم والتضاد ولم تنته سلسلتها الى حيز المكان والزمان
واما اذا انجرت سلسلة الوجود الى عالم الاجسام والظلمات ومضايق الاكوان
الازدحامات فبعض الوجودات مع انه خير بالذات وبالعرض بحسب ذاته وبالقياس الى
ما لا يستضر به بل ينتفع منه وهو ما يناسبه في الوجود ويلايمه لكنه بالقياس الى ما
يستضر به او يتاذى منه او ينعدم به يوصف بالشرية لانه نوع من انواع عدم ذات
او عدم كمال الذات فيكون الشر بالذات احدهما وبين الحدين لا الوجود بما هو وجود
لانه خير محض كما علمت فالشر الحقيقي غير مقتضى البتة والشر الغير الحقيقي مقتضى بالعرض للزوم
لما هو خير حقيقي ومقتضى بالذات وهو الوجود بسنخه وطبيعته وقد قرن لوازم
المهيات عن مستنده الى العلل والشرور منها فضرورات الانيات ومقتضيات

الوجود عين الكمال الاتم والجمال الاعظم

فصل في ان الوجود لا ضد له ولا مثل له

تقابل التضاد ومن شرطه كون المتضادين مما يقعان تحت جنس واحد غير عال كما سيطلع
في مباحث التقابل والوجود من حيث هو وجود فوقه لا جنس له فلا يقع فيه التضاد
وايضا من شرط المتضادين بما هما متضادان ان يكون بينهما غاية الخلاف وليس بين وجود و
وجود بما هما وجودان كذلك ولا ايضا بين طبيعة الوجود المطلق وشيء من المفهومات المقابلة
للوجود كذلك اذ الطبيعة اعم من الوجود ويندرج هو تحتها ويشاركه غيره فيها وفي لوازمها
فلا تتصور لطبيعة الوجود مثل ايضا نعم الوجودات الخاصة باعتبار تخصيصها بالمحال والمهيات
التي هي غير حقيقة الوجود قد يقع فيها التضاد والتماثل فالوجود بما هو وجود لا ضد له ولا مثل
كيف والضدان والمتماثلان موجودان متخالفان او متساويان في موجودية الوجود
لا بما يزيد عليه فخالف جميع الحقايق لوجود اضداد لها وتحقق امثالها فصدق قوله سبحانه ليس
كمثله شيء وبه تتحقق الضدان وتتقوم المثلان بل هو الذي يظهر بصورة الضدين وتتجلى
في هوية المثلين وغيرهما وهذه الحيثيات انما هي باعتبار التعينات والتنزلات واما
بحسب حقيقة الوجود بما هو وجود فينتفي عنه الحيثيات كلها وتتحد به الجهات جميعها كان
الصفات الوجودية المتقابلة والمتماثلة مستهلكة في عين الوجود فلا مغايرة الا
في اعتبار العقل واما ما تمسك به ذلك بان اشتراك طبيعة الوجود بين الاشياء
توجب عروضها لما فرض ضدا او مثلا لها فيلزم اجتماع الضدين والمثلين في المحل

الى ان ينتهي نحو وجودها في الذهن والحس بحسب مراتب امكاناتها الذاتية والاستعدادية
فقد انتهت الاعراض في الحركة العرض نحو حقيقتها وجودها في نفس الشوق و
الطلب والسلوك للعرض الكيفي او الايني او الكمي او الوضعي على سبيل التجري والتدريج
والمهلة فهذا حال ذلك العرض المسمى بالحركة من الوجود العيني فاذا اثبت للحركة وجود
في الفلسفة الاولى اثبت لها هذا النحو من الوجود اللائق بها بحسب الاعتبار لا بحسب
الاوهام كيف واثبات نحو من الوجود وهو الغاية فيها هو الجهل المضاد للحكمة

فصل في ان الوجود خير محض

هذه المسئلة انما تتضح حق ايضاحها بعد ما ثبت ان
مفهوم الوجود المعقول الذي من اجلى البديهيات الاولية مصداقا في الخارج وحقيقة
في ذوات الاعيان وان حقيقتها نفس الفعلية والحصول والوقوع لا المعنى المصدري
كما ظنه المتاخرون كلهم بل بمعنى انها نفس حقيقة الوقوع وما به الوقوع سواء كان وقوع
وقوع نفسه اي نفس الوجود او وقوع شيء اخر هو المهية واما من لم يحصل المفهوم
من الوجود عند العقل مصداق وذاتا سوى هذا المفهوم الانتزاعي البديهي التصور
فيصعب عليه بل لا يجوز له دعوى كون الوجود خيرا محضا لان معنى الخير ما يؤثر
عند العقل ويشتاق اليه الاشياء ويطلبه الموجودات وتدور عليه طلبا وارادة
وجبلة وبين ان الاشياء ليست طالبة للمعنى المصدري ولا يكون معنى ذهنيا ومعقولا
مفهوما ذهنيا ومعقولا ثانويا وهذا في غاية الكثرة والجلاء لا يلحق بخفاء الا
على اوائل العقول الا انه من غير رجوعها الى استعمال الفكر والروية فاذا تحقق ان الو
جود كل شيء هو نحو ظهوره بافاضة نور الوجود عليه من القيوم الواجب بالذات
منور المهيات ومخرجها من ظلمات العدم الى نور الوجود فالخير بالحقيقة يرجع
الى حقيقة الوجود سواء كان مجردا عن شوب الشرية التي هي عبارة اما عن فقد
الوجود ونقصانه في شيء من الاشياء او فقده وانتفاء عن اشيا او لا يكون
فالشر مطلقا عدمي اما عدم ذات ما او عدم كمال وتمام في ذات ما او في
صفة من صفاته الكمالية الوجودية فالشر لا ذات له اصلا واما المهيات الامكانية و
الاعيان الثابتة في العقول فهي في حدود انفسها لا توصف بخيرية ولا شرية
لانها لا موجودة ولا معدومة باعتبار انفسها ووجودها المنسوب اليها على النحو
الذي قررناه مرارا خيريتها وعدمها شريتها فالوجود خير محض والعدم شر
محض فكلما وجوده اتم واكمل فخيريته اشد واعلى مما هو دونه فخير الخيرات
جميع الجهات والحيثيات حيث يكون وجود بلا عدم وفعل بلا قوة وحقية بلا
بطلان ووجوب بلا امكان وكمال بلا نقص وبقاء بلا تغير ودوام بلا
تجدد ثم الوجود الذي هو اقرب الوجودات اليه خير الخيرات الاضافية
وهكذا الاقرب فالاقرب الى الابعد فالابعد والاتم فالاتم الى الانقص

في المفهومية والفرد لا على ان يكون ما تصوره هو ذات المجهول المطلق وحقيقة النقيضين
وفرد الحرف ويحصل العدم المطلق وشريك الباري اذ كل ما تصور في عقل او وهم فهو
الموجودات الامكانية والمعاني الملحوظة بالذات بحسب الحمل الشائع وكلتي الحمل عليها
عنوانا تها بالحمل الاولي فقط فلم يحمل على شيء منها انه اجتماع النقيضين او المعدوم
المطلق وشريك الباري مثلا بالحمل الشائع العرضي لان هذه المفهومات ليست عنوانا
لشيء من الطبائع الثابتة في عقل او خارج بل العقل بتعمله الذي له تقدير وتفرض
شيء من هذه المفهومات عنوانا لامر لفرد ما باطل الذات ممتنع التحقق اصلا فيحكم عليه
لا حل تمثيل هذا المفهوم الذي قدر كونه معنونا بها بامتناع الحكم عليه اصلا او
الاخبار عنه راسا او الوجود له مطلقا او الاستقلال في مفهومه بوجه وكل ذلك على
سبيل ايجاب قضية حملية غير بتية في قوة شرطية لزومية غير صادقة الطرفين فكان مفهوم
المجهول المطلق من حيث تمثله تتوجه اليه صحة الاخبار عنه ولما كان لعدم الاخبار
وان امتناع الاخبار انما يتوجه اليه باعتبار الانطباق على ما فرضه العقل انه فرد له
تقديرا وعلى هذا القياس حكم نظايره كالمعدوم المطلق في كونه لا الحكم عليه بكل المفهوم
لا ارتسم ذاته في العقل سواء كان عدم حصوله في الذهن لغاية النقص والبطلان او
لفرط التحصل والحقية مثلا اذا قلنا علم الواجب عين ذاته كان الحكم بالعينية على
مفهوم الواجب لعدم ارتسام ذاته بكنهه في العقل وكذا الرسم صفاته الحقيقية ليس الا
مفهوماتها لكن عينية العلم وغيره من الصفات القدسية غير متوجهة الى المفهوم منها بل الى
ما يرشدنا البرهان اليه انه بازائه اعني الحقيقة المتعالية عن الحصر والضبط في عقل
ووهم وسبيل ما اشرنا اليه سابقا في هذا الباب ان مفهوم المجهول المطلق لما كان
اعتبار الكون الشيء منسلخا عن جميع انحاء المعلومية ففي هذه الملاحظة يعرى عن كافة
انحاء المعلومية حتى عن المعلومية بهذا الوجه وهذا هو مناط امتناع الاخبار عنه في
حيث ان هذه الملاحظة نحو من انحاء معلومية هذا الشيء فكان هو مشوبا بالمعلومية
ونقض سلب المعلومية وهذا هو مناط صحة الاخبار عنه بعدم الاخبار عنه وكذلك
ملاحظة مفهوم المعدوم المطلق لما كان عبارة عن قوة الشيء عن كافة الوجودات الخارجية
والذهنية كان مناط امتناع الحكم عليه مطلقا ومن حيث ان مطلق اعتبار الشيء بصورة
ولو كان في ضمن عدم الاعتبار وعلم التصور نحو من انحاء وجود ذلك الشيء فكان من
متصفا بالوجود في هذا الاعتبار ومن جهة هذا اشتد صحة الحكم عليه بسلب الحكم او بايجاب
سلبه فاذن فيه جهتان مصححتان لصحة مطلق الحكم وسلبه واليه اشار المحقق الطوسي
في نقد المحصل حيث قال برفع الشبهة الشيء بل للخارجي والذهني يتصور لما ليس
بثابت ولا متصور اصلا فيصح الحكم عليه من حيث هو ذلك المتصور ولا يصح من حيث
هو ليس بثابت ولا يكون تناقضا لاختلاف الموضوعين ولا مانع من ان

او ما لا مكان وعروض احد الضدين او المثلين للاخر لشيء بعد تسليم عروضها لجميع المعقولات
من جميع الحيثيات لعدم عروضه للمعدوم بما هو معدوم لا بما هو احد المعقولات بل لو
الزم ان تكون لها ضدا او مثل لا يمكن ان يتحقق في وجود او وهم بما هو كذلك لا بما هو احد المفهومات
ثم لم يلق القاعدة بما فيه فات ما ادعي اثباته ثم عروض الشيء لضده غير واضح الا
لطبيعة الوجود مخالفة بحسب مفهومه للمفهومات غير منافية لها كيف وعامة مفهوم
ولا يتحقق في الخارج او في العقل والصفات السلبية مع كونها عائدة الى العدم
الى الوجود من وجه فكل من الجهات المتغايرة والحيثيات المتنافية لها رجوع الى
حقيقة الوجود وعدم اجتماعها في الوجود الخارجي الذي هو مرتبة من مراتب الوجود
من شأنه من حيث انه لا ينافي اجتماعها في الوجود من حيث هو وجود واما كونه فيما بعد
فليس باعتبار كونه مفهوما من المفهومات فانه بهذا الاعتبار حال انه الصادق بالوجود
مطلقا بل هو بهذا الاعتبار كسائر المعاني العقلية والمفهومات الكلية امكان انتسابها
بالوجود بوجه تأمل المتأمل لشمول الوجود ما يفرضه العقل مصداقا لهذا المفهوم
بمعنى غير متحقق وطبيعة العدم او المعدوم بما هي معروض لمفهومها مما لا اخص عنها الا
وليس هي من شأن الاشياء ولا مفهوما من المفهومات بل الوهم يخترع لمفهوم العدم موضوعا
ويحكم عليه بالبطلان والفناء لا على نفس ذلك المفهوم لكونه متمثلا في الذهن هذا
في العدم المطلق وكذا الحال في العدم الى صدق الا ان هناك نظرا اخر حيث ان العدم
الخاص كالمفهوم كالعدم المطلق باعتبار التمثل العقلي له حصة من الوجود المطلق
كذلك موصوف بخصوصية لخط من الوجود ولهذا حكم بافتقاره الى موضوع كالعنقاء
الملكة العدم مطلق الوجود لكن الشيء المحقق بان نحو من الانحاء ونحو من الاطوار يقابله العدم
المطلق المساوق لرفع جملة الوجودات وقد يجتمعان لا باعتبار التقابل كالمعدوم في
مفهوم المعدوم المطلق المتعرى عن الوجود مطلقا اذ فيه انسلب عنه جميع الوجودات
في هذا الاعتبار مع ان هذا الاعتبار بعينه نحو وجود وهذا الباب بذاته نحو
انتسابه بهذا النحو في نفسه نحو خلط العدم المسلوخ عن تصور ما والتصور وجود
فجمع هو فرد من افراد مطلق الوجود فالنظر الى شمول نور الوجود وعموم فيضه
لنفسه يقع على جميع المفهومات المحمولة على مفهوم الاشياء والعدم المطلق والممتنع
في الوجود بما هي مفهومات متمثلات ذهنية لا بما هي مسلوبات عدم وقد ذكر باختلاف
حمل الشيء على نفسه بالذاتي الاولي والعرضي الصناعي وبه يندفع اشكال المجهول المطلق
وما تكلم فيه في هذا الموضع فنقول للعقل ان يتصور جميع المفهومات حتى عدم نفسه
وعدم العدم والمعدوم المطلق والمعدوم في الذهن وجميع الممتنعات وله ان
يعتبر المجهول المطلق ومفهومي النقيضين ومفهوم الحرف ويحكم عليها باحكامها
كعدم الاخبار عن المجهول المطلق ونفي الاجتماع في النقيضين وعدم الاستقلال

يكون سببي فيما يليه باعتبار وقسما منه باعتبار اخر مثلا اذا قلنا الموجود اما
ثابت في الذهن واما غير ثابت في الذهن فاللاموجود في الذهن قسيم للموجود من
حيث انه مفهوم اضيف اليه كلمة لا الى الموجود ومن حيث انه مفهوم قسم من الثابت
في الذهن **فصل** في ان العدم مفهوم واحد ان من الامور المعلومة بالاولى الحكم بان
ان العدم في نفسه ليس الا امرا بسيطا ساذجا متحد المعنى ليس فيه اختلاف وامتياز
ويحصل الامتياز بحسب ما يضاف اليه وليس في الواقع او في الاوهام اعدام متمايزة في
ذواتها المعدومات متغايرة في معدوميتها بل لا يحصل من السلوب متكثرة
لمسلوبات متعددة بل كل ما تقع في بقعة العدم وكتم البطلان حاله كحال غيره
من المعدومات من حيث هي معدومات وكالمعدوم في ظرف الا يسمى
فيه فكذلك العدم وانما التمايز في الاعدام باعتبار الملكات فالعقل يتصور
اشياء متمايزة في ذواتها او في عوارضها كالعلة والمعلول والشرط والمشروط
والضد والضد ويضيف اليها مفهوم العدم فيحصل عدم العلة متميزا عن عدم
المعلول ومختصا من جملة الاعدام بالعلية له ويتميز عدم الشرط عن عدم المشروط
عن سائر الاعدام ويختص بانه ينافي وجود المشروط وكذلك عدم الضد يتميز
عنها ويختص بانه يصحح وجود الضد الاخر واما مع قطع النظر عن ذلك فلا تميز عدم
عدم بل ليس الا عدم وعدم ومعدوم ومعدوم والوهم حيث يجد اليد ممتازة عن
الرجل فيغلط ويقول عدم احدهما غير عدم الاخر ولو كان الامر كما يحسبه لكان في
كل شيء اعدام متضاعفة غير متناهية مرات لا متناهية واما نحو برهان التسلسل في
العدمات كاعدام الحوادث الغير المتناهية فهو انما وقع لان مرجعها الى النفي
وعدم التناهي فيها بالقوة ابدا وما يخرج الى الفعل معناه البتة بلا تعين مرتبة من
التناهي بخصوصها فكما ان العقل يفصل العدم بعد ان يضيفه الى المتعدد الى عدم هذا
وعدم ذاك تفصيلا شبيها بتفصيل المتصل الواحد الى هذا الجزء وذلك الجزء وكما يصح
الحكم على اجزاء المتصل الوحداني بعد توهم الانفصال بينها بتقدم بعضها على
بعض في الرتبة وعلى المجموع بالطبع فكذلك يصح الحكم بالتقدم والتاخر على تلك
العدمات بالعلية والمعلولية وكما ان اللانهاية في اجزاء المتصل بحسب القوة
بمعنى عدم تعين الانتهاء في القسمة الاجزائية بالوصول الى جزء لا يمكن فرض جزء
اخر فيه فكذلك التسلسل في الاعدام بمعنى عدم الانتهاء الى عدم لا يصح للعقل اعتبار
عدم اخر متقدم عليه بالعلية لا بمعنى ترتب امور غير متناهية فالعدم ليس الا
عدم واحد لا تحصل له اصلا وليس في نفس الامر شيء هو عدم ولذلك لا يحكم
عليه بشيء اذا سئل عنه بما هو ولا ايجاب به اذا سئل عن شيء بما هو فالذي يصحح
علية العدم انه عدم علية الوجود ومرجع عروض العدم لشيء الى عدم

عروض

عروض الوجود وعدم عروض الوجود ليس بعروض فرد وحصة من العدم **فصل**
في كيفية علية كل من عدمي العلة والمعلول للاخر اعلم ان العدم بما هو عدم لا يكون
معقولا كما لا يكون موجودا لكن العقل لانه من شانه ان يتصور لكل امر مفهوما و
يجعل ذلك المفهوم عنوانا له وكما يضع لانحاء الوجودات التي هي معان ذاتية هي
مهيات تلك الوجودات كذلك يضع للامور الباطلة الذوات مفهومات تصدق
عليها تلك المفهومات على التقدير لذواتها كما سبق تحقيقه والاشياء العدمية و
الامور الذهنية الصرفة والتي ليست لها ذوات خارجية ليس لها تحصل وتنوع الا بما تضاف
اليه فالعدم المقيد بشيء ما انما يعقل ويتحصل في العقل بسبب تلك الشيء ويصح لحوق الاحكام
والاعتبارات من حيث هو معقول وثابت في العقل فيصح ان يحكم عليه بالعلية والمعلولية
وغيرهما من الاحكام والاحوال فيقال عدم العلة علة لعدم المعلول ولا يقال عدم المعلول
علة لعدم العلة وان علم من عدم المعلول عدم العلة على سبيل الاستدلال وتحقيق ذلك
ان عدم العلة اذا صار متصورا صح الحكم عليه بالعلية من جهتين من جهة الوجود وعدم
العلة في الذهن وتمثله بين يدي العقل فيصح ان يكون محكوما عليه بالعلية وان لم يكن
في نفسه مطابقا للحكم فان مطابق الحكم بالعلية على الوجه الذي ادعيناه والمحكي عنه
بما هو ما يطابقه اعني رفع العلة بما هو رفع وبطلان لا بما هو صورة عقلية ومفهوم
علمي فالمحكي عنه بالعلية على الوجه الذي ذكره هو الرفع للعلة وان كان الحكاية عنه
ما وقعت الا من حضور مفهومه وصورته عند العقل ومن جهة ان العقل حضور عدم العلة
في العقل يوجب نفس حضور عدم المعلول فيه واما علية عدم المعلول لعدم العلة العلمي
فليست الا من الجهة الاخيرة فعلية احد العدمين للاخر يكون في كلا الامرين العلم والعين
وعلية الاخر لاحدهما وهو العلم دون العين فالعدمان بما هما عدمان احدهما
بخصوصه علة والاخر بخصوصه معلول وان كان الحكم عليهما بالعلية والمعلولية على الوجه
المقرر في مراة العقل ولا صورتاهما العقليتان فكل واحدة منهما سبقت الاخرى
صارت سببا لارتسام الاخرى فلا دور وكما ان اثبات العلة سبب لاثبات المعلول واثبات
المعلول دليل على اثبات العلة فكذلك عدم العلة سبب لعدم المعلول وعدم المعلول دليل
كاشف عن عدم العلة فاذا رفعت العلة فوجب رفع المعلول واذا رفع المعلول
يجب منه رفع العلة بل يكون قد ارتفعت حتى ارتفع معلولها فالمعلول عدمه مع عدم
العلة وعدم العلة عدمها مع عدم المعلول لا به **فصل** في ان العدم كيف يعرض لنفسه الحكم
كما يعرض لغيره ويتحقق الاشتقاق فكذلك يعرض لنفسه فيحكم عليه بانه معدوم في الخارج في
الشبهة عليك ان العدم المضاف للذات التي كان يكون لو عرض العدم ومقابلا
لمعروضه وما يضاف اليه فاذا اضيف الى نفسه صار عدم العدم فعند الجمع بين
النوعية والتقابل وهما متنافيان اذ النوعية توجب التماثل بين وهو والتقابل

لوحب نفيه فقد ذكر ان العارضة والمعروضة بين العدم ومعروضه في الحقيقة ليست الا
بحسب وجوده في العقل لكن العروض العقلي الثابت للعدم كاشف عن بطلان
معروضه مما يضاف اليه العدم ويعرضه كما له صورة عقلية فيه لمفهوم العدم يحصل له
مقوم لثبوته في الذهن ثابت معه فيه ويكون العدم المقيد به نوعا من العدم وربما
هو عنوان لا يعرض له الفساد والهلاك بسبب عروض طبيعة العدم له فيكون محالا
له موضوع التوعية والتقابل مختلف كيف والتوعية من احوال المعقول بما هو
معقول لانه كساير المعاني المتعلقة من ثواني المعقولات والتقابل من الاحوال
الخارجية للاشياء لان المتقابلين مما يجتمعان معا في الذهن وما ذكرناه الثوب بالحال
هذه العقدة ما هو المسطور في ارقام اهل التدقيق من الاولين

فصل في ان المعدوم لا يعاد العدم ليس له منه الا رفع الوجود وحيث علمت ان الوجود للشيء
نفس هويته فكما لا يكون لشيء واحد الا هوية واحدة فكذلك لا يكون له الا وجود
واحد وعدم واحد فلا تتصور وجودان لذات بعينها ولا فقدان لشيء بعينه
فهذا امارة العرفا بقولهم ان الله لا يتجلى في صورة مرتين فاذن المعدوم لا يعاد
بعينه كيف واذا كانت الهوية الشخصية المستانفة بعينها هي الهوية المبتداة على ما هو
المفروض فكان الوجود ايضا واحدا فان وحدة الهوية عين وحدة الوجود وقد
فرض متعددا هذا خلف ويلزم ايضا ان يكون حيثية الابتداء عين حيثية الاستيناف
مع كونهما متنافيين هذا محال ثم انه كما لم يكن فرق بين حالة الابتداء وحالة
الاستيناف لم يتعين الاستيناف الاول من الاستيناف الثاني والثالث والرابع
وهكذا ولزم جواز تحقق اعادات غير متناهية لعدم تعين مرتبة من المراتب
الا متناهية للوقوف عندها في الاستيناف دون غيرها بعد تسويغ ذلك اولا
وهو مستلزم الفساد وقس عليه حال تكرر عدم شيء واحد بعينه فان قلت كثيرا ما
من الحوادث اذا انه كان معدوما ثم يوجد ثم يعدم فيكون عدمان لماهية واحدة
فاذا جاز ذلك في العدم جاز في الوجود ايضا كما عرفت به قلت قد مر ان ليس
عروض العدم لشيء ليس الا بطلان صرف الذات والمشية محضة لما في الواقع
معروض يلحقه اليه او ينتزع منه العدم بل العقل يعتبر ذاتا ويضيف اليه مفهوم
العدم فلا يتعدد عند العقل الا بتكثر الملكات فلا ذات قبل الوجود ولا
بعده حتى يقال انها واحدة او متعددة متمايزة وانما يضيف العقل نسبة العدم الى
ذات تختص وجوده بزمان معين قبل وجوده وبعد وجوده وحاصل قول من قال انه
كان معدوما قبل وجوده ويكون معدوما بعد وجوده انحصار وعاء الوجود
وضيق استعداده عن الاستمرار في الامتداد سابقا ولاحقا فالعدم ليس
الا عدما واحدا لا تتصف الذات بالسبق واللحوق بل انما تتصور العقل

بقوة

بقوة الوهمية للحوادث الزماني عدم ازلي ثم وجود ثم عدم طار ريا فكانهم
توسطا حتى ان الاوهام العامية تخيل ان العدم يطرأ على شيء ويزيح وجوده
الى حين عن متن الواقع ويحك هويته عن صحيفة الاعيان وذلك لذهولهم عن ان
وجودات الاشياء انما هي عبارة عن تجليات المبدع الحق ومن اشعة نور الجمال
الاول وشئونه الذاتية لا تتبدل لكل منها عما هو له لا غيره لكن المحجوبين لقصورهم
نفرة عن الاحاطة بالجميع يتوهم ان كل واحد منها يبطل عن صقع الوجود وحاق نحوه
في مقامه وهكذا ولم يتفطنوا بان طريان العدم على الشيء الثابت في الواقع لا يخلو
اما ان يكون في مرتبة وجوده فيه وعاء تحققه المختص به بعينه فيلزم اجتماع النقيضين
في مرتبة واحدة او في زمان واحد بعينه واما ان يكون في غير مرتبة وجوده ووعاء
تحققه فالشيء يستحيل ان يكون له وجود الا في مرتبة وجوده وظرف تحققه
فان لكل شيء نحوا خاصا من الوجود ومرتبة متعينة من الكون مع توابعه ولوازمه
من الصفات والازمنة والامكنة اللائقة به الغير المتعدي عنها الى غيرها وقد
استحال ان يكون لكل شيء الا نحو واحد من الوجود ويقتضيه اسبابه السابقة و
شرائطه المتقدمة المنبعثة عن وجود المبدء الاول جل كبرياؤه فلم يتصور الطلوع
من الكون عما هو الواقع حتى يطرأ عليه العدم ويرفعه عن ساحة الاعيان الا في
العدم بلا عينه في مقامه المفروض له واما ما يقال ان ذوات الممكنات لا بالذات
عن العدم والوجود ومعناه انه مع قطع النظر عن الامور الخارجة من اقتضاء
تجليات الحق الاول وكون الحقائق الوجودية من مظاهر اسماء الحسنى ومجالى
صفاته العليا اذا نظر الى نفس ماهية كل من الطبائع الامكانية والمفهومات العقلية
لا يابى معناها ومفهومها عن لحوق شيء الى تمامها وزواله عنها مما هو غير ذاتياتها
من الوجود والعدم وغيرها وذلك لعدم قيام الوجود بذواتها الباطل الواقع
فلا يابى العدم في الواقع ولو في زمان انصباغها بصبغ الوجود وظهورها
بنوره واما بالنظر الى افاضة الحق وتجليه في صور الاسماء والصفات الفائقة
للحقائق الى غاية معلومة عند علم المحيط بكل شيء على ما هي عليها فهي ممتنعة العدم
مستحيلة الفساد فتجويز العدم على شيء باعتبار مرتبة من التحقق ودرجة من الوجود
اغاليط الوهم والاكاذيب التخيلية هذا تحقيق الكلام في هذا المرام على ذوق ارباب
العرفان ووجدان اهل الايقان وههنا استبصارات تنبيهية ذكرها شيوخ
الفلسفة العامية ورؤسائها في زبرهم يناسب اهل البحث ويليق لصاحب الطبع
المستقيم اذا لم يعرضه آفة من العصبية واللجاج بل الحكم بامتناع اعادة المعدوم
بديهي عند بعض الناس كما حكم به الشيخ الرئيس والشيخ الرازي

وههنا استبصارات

حيث قال كل من رجع الى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية
عقله الصريح بان اعادة المعدوم ممتنع الاول منها لو اعيد المعدوم بعينه
لزم تخلل العدم بين الشئ ونفسه فيكون هو قبل نفسه قبلية بالزمان وذلك كذا
الدور الذي هو تقدم الشئ على نفسه بالذات واللازم باطل بالضرورة
الملزوم ورد بمنع ذلك وتبين فان معناه عند التحقيق تخلل العدم بين
زمانه وجوده والسابق وجود ذلك الشئ بالسابق والاحق بل الى الوجود
لا اشتراك الحادث والحق وانت تعلم ان في هذا الكلام بقدر اصطلاح على
الشئ بعينه هويته الشخصية بوحدة الذات مع تعدد الوجود غير صحيح واما توهم
الاستلزام بالتقدم باطلا لان الذات المستمرة وحدتها باقية والتكثر
تخلل الزمن لنسبة الحصة الا لزمان بهويته الاتصالية الكمية تتخلل في الوهم
الاجزاء وتكثر اجزاء الزمان مستتبع لتكثر نسبة الذات الواقعة فيها المختلطة
وحدتها الذاتية في الزمان فلا يلزم تخلل الزمان بين الشئ ونفسه بل بين
شيئاه الاول وشيئاه الثاني مع انحفاظ وحدة المستمرة وجميع اضافاته المتجددة
الزمانية الثاني لو جاز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع لوازم شخصه وتوابع
هويته العينية لجاز اعادة الوقت الاول لانه من جملتها ولان الوقت ايضا
معدوم يجوز اعادته لعدم التفرقة بين الزمان وغيره في تجويز الاعادة او
بطريق الالزام على من يعتقد هذا الرأي لكن اللازم باطل لافضائه الى كون
الشئ مبتدأ من حيث انه معاد اولا ينتهي الا الوجود وقت ...
بل جمع بين المتقابلين ومنع لكونه معادا لانه الموجود في الوقت الثاني
في الوقت ... الاستثناء بين المبتدأ والمعاد حيث لم يكن معادا ...
كونه مبتدأ والاستعاد ... وبهذا الوجه لا يبتني على كون الزمان ...
فانه غير صحيح بل يكون من الامور التي هي امارات التشخص ولوازم الهوية العينية كما
اشكال من توعها واقعة في الاحياز والاوضاع والازمنة فان الاصل ... كون
الوجود مشخصات ... فانه قد تتبدل ... التشخص بعينه في الوضع ...
الحكم بعلامات ... الشئ ... الزمان والحيز والوضع
من العوارض المشخصة ليس كل احد منها مع سيئتها وعرض ... لوازم التشخص وعلامات
تشخصه حتى لو فرض خروج الشخص عن حدي استعداد ... تلك العوارض
لكان ... الشخص الذي يكون ... الواحد ... الامات
... الاجتماع ... المشخصة لا الفيد التشخص لان ذلك ... التشخص

بمعنى امتناع الصدق على كثيرين بنفس التصور وهو الذي ليس مناطه الا ...
من انحاء الوجود وكلا امتناع التحصيل بمعنى الامتياز عن الغير بحصل ...
ستعد لفيضان الهوية الشخصية وان التشخص بالمعنى الاول التحصيل بهذا المعنى ...
علامة لها وتجوز حصولها من اجتماع امور عرضية عدم حصلتها الوقت فالعرض على ...
انا لا نعرف ان ما يوجد في الوقت الاول يكون مبتدأ البتة وانما يلزم لو لم يوجد في الوقت ...
ايضا ثم بهذا الكلام بادر في ما يلي لو اعيد الزمان بعينه لزم التسلسل لانه لا يتميز
المبتدأ والمعاد بالهوية ولا بالوجود ولا بشئ من العوارض لامكان اعادته بعينه
بل لبقيه والاحقية بان يعاد في زمان سابق ويعاد في زمان لاحق فيكون للزمان زمان
فيعاد بعد العدم ويتسلسل

دفع بحيط

اقول لا يخفى عليك ان ... السبق
والابتداء عليه واللحوق والانتهاء من المعاني الذاتية لاجزاء الزمان ...
حيث يحصل هويته ... وقوع كل جزء من اجزاء الزمان بحيث يقع ...
الذاتية له لا باعتداد يقال ... متقدما على غيره ذاتا لا اشرف ...
عنه جوهري له ... كل جزء من اجزاء الزمان لا غيره ...
فلو فرض كون يوم الخميس واقعا يوم الجمعة كما اذا فرض وقوعه يوم الجمعة
الخميس ايضا لانه مقوم له لا بحكم السابق عنه ... لقول الزمان المبتدأ كونه مبتدأ
عين هويته وذاته فاذا فرض كونه معادا لا تخلو عن هويته وذاته ...
كونه معادا ... الفرض ... لانه من تمام ... فلو لم يكن مبتدأ لم يكن ...
هو هو بل غيره فيهدم الاساس وينفسخ الجواب ان الثالث لو جاز اعادة المعدوم
بعينه في زمان لو جد ابتداء ... وجميع العوارض المشخصة لا نحكم الاشكال
واحد ولان المقدر ان وجود ... هذه الصفات ... المكنات ... اللازم
التميز بين المعاد ولان المقدر اشتراكهما في الماهية وجميع العوارض ...
بوجهين احدهما ان عدم الكثير ... نفس الامر لازم ... ولو لم تتميز ...
وعند العقل غير مسلم الاستحالة اذ ربما يلتبس على العقل ما هو متميز في الواقع
ثانيهما انه لو تم هذا الدليل لجاز وقوع شخصين مما ابتداء يعني ...
عدم التميز ... انه لا يتعلق ... باعادة المعدوم اقول الجواب ...
فان التميز ... نفس الامر لا يشك ... العوارض المشخصة
فاذا ... ولو لم تميز لم يكونا ... من باب اخذ المطلوب ...
الكلام في انه مع تجويز الاعادة لشئ وفرض مثله معه لم يكونا ...
بينهما مع ان احدهما معاد والاخر مبتدأ ... فرض المثلين ...

حقيقتها كما انه وان كان رفعاً للامتياز الواقعي لكن فيما نحن فيه يلزم ذلك وينسد باب المعاد
بحيث يرتفع الاعادة لانتقال الامتياز عنهما كليّ موضوعاً بالكلية لا انقطاع
يكون ثم كان حاصلا قبل دون الاخر لانا نقول هذا الامتياز هو الذي لو تحقق وصفه
رفعه او بعد ما سبق ان العدم هو بطلان الذات وليس للمعدوم ذات
ولا تمايز بين المعدومات بما هي معدومات منكشف انه لا يكون موضوع
والعدم شيئا واحدا لعدم الحفاظ وحدة الذات في العدم بل ليس الا انتفاء
فامتياز المعاد عن المستانف المفروض معه او بدله واختصاصه بانه المعاد
ان كان من جهة الذات حال العدم وكونها رابطة بين الوجودين السابق
واللاحق فالمعدوم لا ذات له وان كان لانه كان موجودا اولا دون المستانف
فهذا عين النسبة المتنازع في امكانها وكونها منشأ لا امتياز عنهما وهما
متساويان في استحقاق ذلك في الكلام في انه مع فقد الاستمرار الواقع للانية
الصرفة كيف يتصور اختصاص احدهما بالارتباط الى الموجود السابق وليس
لاحد ان يقول ان الوجود الذهني للشيء عند الفلاسفة بمنزلة ثبوت المعدومات
عند المعتزلة في تصحيح الاحكام الثابتة للاشياء المعدومة فلعل هذا التمايز يحصل
فالذات وان عدمت في الخارج لكن تحفظ وحدتها الشخصية بحسب الوجود الذهني
في بعض المدارك المرتفعة عن التغير لانا نقول قد قررنا ان انحفاظ نحو الوجود
والوحدة الشخصية غير متصور مع تبدل الظروف والاوعية انما ذلك شان مهيات
كليه بكون انحاء الوجودات واطوار التشخصات عن لواحقها الخارجة عن معناها وحقيقتها
فالموجود في الذهن هويته مكتنفة بالمشخصات الذهنية واتحاده مع الموجود الخارجي
ليس في نحو وجوده وتشخصه بل معنى ذلك انه بعد تجريد المهية المقرونة بالمشخصات ولوازمها
اذا جردت عنها يكون عين ما يقترن بتشخص اخر منها الرابع لو اعيدت كل الذي
تحصله انما يتصور لو اعيدت بتمام اجزاء عللها التامة المقتضية لها والمستعد
المادة لها بخصوصه وغير ذلك من متممات العلة ومصححات المعلول وتحقيق الكلام
الى اجزاء اجزاء عللها او استعداد ما دتها وهكذا الى المبادي القصوى
والعلل العليا وسينكشف لك انشاء الله تعالى بطلان اللازم فالملزوم باطل
مثله وبيان الملازمة معلوم بادنى التفات من العقل كيف ولو لم يكن الاستعداد
والعلل بجملتها بعينها لم يكن المعاد المفروض اعاديا بل انما يكون استينافيا
مماثلا للابتدائي السابق وتوهم انه اعادي فاذن انما يمكن اعادة الهوية
الوجودية لو عادت الاستعدادات بجملتها والادوار الفلكية وكل الاوضاع

الكوكبية برمتها وجملة ما سبقت في النظام الكلي بجميع لوازمها وتوابعها حتى
في كونها ابتدائية والنظر الصحيح غير متوقف في تكذيب هذا الوهم
القائلون بجواز اعادة المعدومات جمهور اهل الكلام الحق لغير الكافر الحكماء
وذلك ظنا منهم ان القول بتجويز الاعادة في الاشياء بعد بطلانها يصحح الحشر
الجسماني الناطق بوقوعه السنة الشرائع والكتب الالهية النازلة على اهل السفارة
واصحاب الزلفى صلوات الله عليهم اجمعين ولم يعلموا ان اسرار الشريعة الالهية لا يمكن
ان تستفاد من الابحاث الكلامية والاراء الجدلية بل الطريق الى معرفة تلك
الاسرار منحصر في سبيلين اما سبيل الابرار من اقامة جوامع العبادة واداء
مراسم العدالة والمواظبة على وظائف العبادة واما سبيل المقربين من الرياضات
العلمية وتوجيه القوى الادراكية الى جانب القدس وتصقيل مرآة النفس الناطقة
وتصفيتها لئلا تتدنس بالاخلاق الردية ولم تصدأ بما يورده الحواس الظاهرة من
الاجسام ولم تتعوج بالاراء الفاسدة فانها حينئذ تتراءى صور الحقائق الايمانية
وتشاهد الامور الغايبة عن حواسها وتعقلها لصفاء جوهرها فاما اذا كانت النفس مما قد
تدنست بالاعمال السيئة او صديت بالاخلاق الردية واعوجت بالاراء الفاسدة
واستمرت على تلك الحال كاكثر ارباب الجدال بقيت محجوبة عن ادراك حقائق
الايمانية عاجزة عن الوصول الى الله تعالى ويفوتها نعيم الاخرة كما قال الله تعالى
كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فمن اراد ان يصل الى معرفة الله وصفاته
وافعاله ومعرفة ارسال رسله وانزال كتبه وكيفية النشأة الاخرة واحوال الانسان
بعد الموت وساير اسرار المبدأ والمعاد بعلم الكلام وطرق المناظرة فقد سعى
في اورمه واذا جاء حين ان نبسط القول في معاد النفوس وكيفية رجوعها
الى بارئها ومصيرها ووصولها الى قيومها في الاقليمين شتى لك كيفية الحشر الجسماني
وارتجاع النفوس كلها الى الاجساد باذن وبالابداع والانشاء وعرفت ان المبدأ والمعاد
على ما وردت به السنة الشريفة ونطقت به الكتب الشريعة ثم نرجع الى شرح كلام القوم
بعد اتفاقهم في اعادة الجواهر اختلفوا في الاعراض فقال بعضهم يمتنع
اعادتها مطلقا لان المعاد انما يعاد بمعنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى والى هذا
ذهب بعض اصحاب الاشعري وقال الاكثرون منهم بامتناع اعادة الاعراض
التي لا تبقى كالاصوات والارادات لاختصاصها عندهم بالاوقات وقسموا
الباقية الى ما يكون مقدورا للعبد وحكموا بانه لا يجوز اعادتها الا للعبد

ولا الاب ولا ما لا يكون مقدورا للعبد وجوزوا اعادتها وذكروا في بيان كل واحد منها ادلة واهية شحنوا بها واوراقا سودوا بها الكتب والدفاتر واكثر الاحكام الفاسدة في الحسن والقباحة من هذا القبيل كتعدد القدماء واثبات الارادة الجزافية ونفي الداعي عنه تعالى وابطال الحكمة في خلقه وكونه تعالى محل الكلام النفسي الحادث الخيالي وثبوت المعدوم والجوهر الفرد مع ما استلزمه من سكون المتحرك وتفكك الرحى والطفرة الى غير ذلك من الهوسات والمزخرفات كل ذلك في نقض الحكمة معاداة الحكماء وهم مع ذلك الجهلة اهل البدع والضلال وقدوة الجهلة والارذال شرهم كلهم على اهل الدين والورع وضرهم على العلماء واشدهم عداوة للذين امنوا من الحكماء والربانيين هذه الطائفة التي دلت على حجه الذين يخوضون في المعقولات وهم لا يعرفون المحسوسات ويتعاطون البراهين والقياسات وهم لا يحسنون الخطابات ويتكلمون في الالهيات وهم يجهلون الطبيعيات واكثر ما يجادلون به من المسائل الجمهو المزخرفة التي لا حقيقة لها ولا وجود الا في الاوهام الكاذبة لا يصح لمدع ان يحتج ولا لسائل عنها برهان واذا سئلوا عن حقيقة اشباههم يقرون بها عند اكثر الناس لا يحسنون ان يجيبوا عنها فاذا استقصي عليهم البحث انكروها وجحدوها وما لهم ان يقولوا لا ندري ان الله اعلم ورسوله نعم عباراتهم في غاية الفصاحة وتعلمهم في نهاية الجودة والملاحة فيوردون تلك الهوسات الفاسدة والعقائد الرديئة بافصح العبارات ويكتبونها باوضح الخطوط في احسن الاوراق ويجعلون الاصلات للعوام ويصورونها في قلوبهم ويمكنونها في نفوسهم بحيث لن ينمحي اصلا ومع هذه الدواهي والمحن كلها والمصيبة على اهل الدين يدعون انهم بهذه العقول الناقصة والافهام القاصرة ينصرون الاسلام ويقوون الدين والى يومنا هذا ما سمعنا يهوديا تاب على يد واحد منهم ولا نصرانيا اسلم ولا مجوسيا آمن بل نراهم بادبانهم اذ انظروا الى آراء هؤلاء التي دلت على اعلق واوثق واثبت من شرورهم على الدين وافسادهم على المؤمنين ومن عجب الامر ان الضال المضل من هؤلاء استدل على امكان الاعادة بما قد سمع في كلام الحكماء الكرام انهم يقولون كل ما قرع سمعك من غرائب عالم الطبيعة فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان ولعدم تعودهم الاجتهاد في العقليات لم يميز الامكان بمعنى الاحتمال العقلي الذي مرجعه الى عدم وضوح الضرورة لاحد الطرفين عند العقل عن الامكان الذاتي الذي هو سلب ضرورة الطرفين عن الشيء بحسب الذات فحكم بان الاصل فيما لم تبرهن وجوبه او امتناعه هو الامكان فاثبت بطلانه المشهور ان اعادة المعدوم ممكنة ذاتا وتشبث بهذا الظن الخسيس الذي نسجته عنكبوت وهمه وكثر

ثم نسب ما سمعه فقال انه ولمن تبعه انكم ان اردتم بالاصل في هذا القول ما هو بحسب الكثير الراجح فكون اكثر ما لم يقم دليل على امتناعه او وجوبه ممكنا غير ظاهر بعد فرض غير نافع لجواز كون هذا من جملة الاقل وان اريد به ما لا يعدل عنه الا الدليل على ما هو المستعمل في صناعتي الفقه واصوله فهو فاسد ههنا اذ ليس من عناصر العقود ليس اصلا بهذا المعنى بل كل منها مقتض بهيئة الموضوع فالم يقم عليه البرهان لم يعلم حاله وما قال الشيخ الرئيس معناه ان ما لا برهان على وجوبه ولا على امتناعه لا ينبغي ان ننكر وجوده ونعتقد امتناعه بل نتركه في بقعة الامكان اي الاحتمال العقلي لا انه يعتقد امكانه الذاتي وكيف وفي اقواله من تعود ان يصدق من غير دليل فقد انسلخ عن الفطرة الانسانية

فصل في ان العدم ليس بالعليا الفلاسفة المتقدمون على ان النسبة الحكمية في كل قضية موجبة كانت او سالبة ثبوتية ولا النسبة في السوالب رفع النسبة الايجابية التي في الموجبات وان مدلول القضية السالبة ومفادها ليس الا رفع تلك النسبة الايجابية وليس منها حمل ويطلق على سلب حمل وقطع ربط وانما يقال لها الحمليه على المجاز ولشبه التشبيه وان لا مادة في السوالب بحسب السلب بل بحسب الايجاب على ذلك لا كيف في الموجبه وانه بحسب النسبة الايجابية والسلبيه خلافا لما شاع بين المتأخرين من المتفلسفين من ان في السالبة نسبة سلبية هي غير النسبة الايجابية وان المادة كما تكون بحسب النسبة الايجابية كذلك تكون بحسب النسبة السلبية وان مادة النسبة السلبية هي مادة النسبة الايجابية ولا تخلو شيء منهما عن المواد الثلث الا ان المشهور عنهم المادة في الثوابت لفضلها وكثرتها ولانحطاط ما يعتبر في السوالب فيهما فان واجب العدم ممتنع الوجود وممتنع العدم واجب الوجود وممكن العدم ممكن الوجود ويجب عليك ان تعلم ان المادة هي حال المحمول في نفسه عند الموضوع من وجوب صدق او امتناعه او امكانه وهي في مطلق الهليات البسيطة ترجع الى حال الموضوع في وجوده بحسب قوة الوجود ووثاقته بالتجوهر او ضعف الذات وسخافة الحقيقة او بطلان التحقق في الهليات المركبة لا حال المحمول في نسبته الى الموضوع وثبوته له كما زعمه بعض على ما مر ذكره في المركبة هي حال المحمول في نسبته الى الموضوع وثبوته له باعتبار وثاقة النسبة او ضعفها اوفي ذاتها وليس في السالبة الا اسلب الموضوع في نفسه او اسلب المحمول عنه على انه ليس هناك شيء وليس شيء سلبا الا ان هناك شيء هو الاسلب او له شيء هو الاسلب فليس هو شيء يكون متكيفا باحدى الكيفيات الثلث فالمادة التي هي عند الاوائل الوجود حال الموضوع في نفسه بالايجاب في التجوهر من استحقاق دوام الوجود او دوام اللاوجود او لا استحقاق دوام الوجود واللاوجود او حال المحمول في نفسه بالقياس الى الموضوع

الموضوع وكون نسبة الامكان الى الوجود والامتناع نسبة نقص عن التمام ونسبة ضعف الى قوة وفتور الى وثاقة انما يتبين حق التبين في هذا الكتاب وعلى فلسفتنا كما تقع اليه الاشارة في عدة مواضع ولو دل على العنصر بلفظ كان يدل بالجهة وقد يكون العقد ذا جهة تخالف العنصر اذ العنصر يكون بحسب الامر والجهة بحسب البيان والتصريح بالفعل فعقد بأن الكاتب بالفعل لموجود لمحمولها الحال التي له عند الموضوع بالنسبة الايجابية بعينها فان محموله عند الايجاب يكون له استحقاقية اجلى الامور المذكورة وان لم يكن اوجب ما يتوهم ان العنصر الثابت على تقدير جعل العدم محمولا غير الثابت على تقدير جعل الوجود محمولا فكذا الثابت على تقدير جعل العدم رابطة يكون غير الثابت على تقدير جعل الوجود رابطة فينبغي ان هذا التوهم ناشئ عن اخذ قولنا زيد معدوم مثلا قضية موجبة وعن الغفلة عن انه ينقلب بذلك عن ان يكون سلبا لقولنا زيد موجود ويرجع الحكم الى ايجاب سلب الوجود والقضية الى موجبة سالبة المحمول ولاجل ذلك يختلف التقيد بحسب العنصر فاتى بمفهوم احد من المفهومات فان له بما هو محمول حال عند الموضوع المعين بالنسبة الايجابية لا تتعين تلك الحال عند سلب تلك ولا ينبغي لمن يوجد زيد معدوم حين ما يرام سلب وجوده في نفسه حكما ايجابيا بل يكف ان يعني به نفي وجوده في نفسه وسلب في اته في وجوده لتكون القضية من سوالب البسائط البسيطة لا ثبوت سلب الوجود له حتى يصير من الهليات المركبة الايجابية ولا سلب الوجود عنه حتى يكون من سوالب الهليات المركبة ومن لم يفرق بين مفاد الهليتين وظن ان طبيعة العقد مطلقا تستدعي ثبوت شيء لشيء او سلب شيء عن شيء لم يمكنه ان يصدق بان قولنا الانسان موجود او وجد الانسان مثلا يفيد تحقق ذات الانسان لا تحقق امر له هو وجوده وكذلك قولنا عدم الانسان يعطي بطلان ذاته لا انسلاب صفة عنه هي الوجود واما قولنا الانسان كاتب او كتب الانسان يعطي ثبوت صفة له هي الكتابة وقولنا الانسان ساكن الاصابع يفيد انسلاب صفة عنه هي الكتابة وعدم الفرق بين الهليتين من علل الغلط الاثنينية واوضحها البحث اذ اليها والتدرج في خلاصها لئلا يضطر الى اسقاط المقدمة الكلية القائلة بفرعية وجود الثابت لوجود المثبت له او حمله على الهليات البسيطة كما سبق ذكره في اوائل الكتاب

تتمة تحصيلية

وانه قد تحقق لديك ان السلب بما هو سلب ليس له معنى محصل يثبت لما وقع او يرفع عنه الا من معنى يجعل سلب الوجود والامتناع والامكان فقد دريت انه لا تكون

نسبة سلبية ممكنة بضرورة او دوام او فعلية او امكان او غير ذلك بل انما يأول ضرورة النسبة السلبية الى امتناع النسبة الايجابية التي تقتضيها ودوام النسبة السلبية سلب تلك النسبة الايجابية في كل وقت وقت على ان تعتبر ذلك الايجاب وتجعل السلب قطعا له في ذلك الاعتبار فيرفع بحسب اي جزء يفرض من اجزاء الاوقات فان ليس الفرق بين السالبة الضرورية وسالبة الضرورية او بين السالبة الدائمة وسالبة الدائمة مثلا على ما اشتهر في الحكمة العامية بل على طريقة الحكمة النقية الممحصة وكذلك قياس ساير الموجهات وقياس المطلقة التي هي مقابلة لها لان الاطلاق عدم التوجيه والتقابل بينهما تقابل العدم والملكة فان السالبة المطلقة هي بعينها سالبة المطلقة ولا سبيل لصاحب التأييد العلمي الى فصل اطلاق السلب عن سلب الاطلاق واطالة الكلام في بيانه خارج عن طور هذا الكتاب اذ غرضنا فيه بيان طريق الوصول الى الحق وكيفية السير الى الله وانما كفالته الى صناعة الميزان

فصل في ان الحكم السلبي لا ينفك عن نحو من وجود طرفيه ان محمول العقود الحملية سواء كانت موجبة او سالبة قد يكون ثبوتيا وقد يكون عدميا في الخارج واما في الذهن فلا بد وان يكون حاضرا موجودا لاستحالة الحكم بما لا يكون حاضرا عند النفس واما موضوعها سواء كانت موجبة او سالبة فلا بد وان يكون له وجود في النفس لاستحالة الحكم على ما لا يكون كذلك واما في الخارج فكذلك ان كان الحكم بالايجاب بحسب الخارج لاستدعاء الحكم بحسب اي ظرف وجود الموضوع فيه لان ثبوت شيء لشيء في اي موطن كان متفرع على ثبوته في نفسه اللهم الا اذا كان المحمول نفس السلب المطلق نحو زيد معدوم في الخارج او شريك الباري ممتنع فانه وان نسب الى الخارج ليس بحسب الخارج فكانه قيل زيد المتصور في الذهن ليس في الخارج واذا كان الحكم بالسلب عن الخارج فلا يقتضي نفس الحكم وجود الموضوع فيه لجواز سلب المعدوم والسلب في المعدوم بما هو سلب لا بما هو حكم من الاحكام الواقعية بحسب خصوص طبيعته المعدوم سوى انهم يقولون ان موضوع السالبة اعم من موضوع الموجبة المعدولة او السالبة المحمول ليس معناه ان موضوع السالبة يجوز ان يكون معدوما في الخارج دون موضوع الموجبة اذ موضوع الموجبة ايضا قد يكون معدوما في الخارج كقولنا بحر من زيبق ممتنع واجتماع النقيضين محال والا ان موضوع الموجبة يجب ان يحقق او يتمثل بحيث يكون في الذهن دون موضوع السالبة او موضوع السالبة ايضا كذلك بل معنى ان السلب يصح عن الموضوع الغير الثابت بما هو غير ثابت اصلا على ان للعقل ان يعتبر هذا الاعتبار

في السلب يأخذ موضوع السالبة على هذا الوجه بخلاف الايجاب في الموجبة فان
الايجاب وان صح على الموضوع الغير الثابت لكن لا يصح عليه من حيث هو غير ثابت
بل من حيث له ثبوت ما لان الايجاب يقتضي وجود شيء حتى يوجد له شيء اخر ولهذا
يحوز ان يقال المعدوم ليس من حيث هو معدوم بشيء ولا يصح بهذه الحيثية ان يقال
له وجود وتحقق في ظرف ما والضابط انه يجوز نفي كل ما هو غير الثابت عن الموضوع من
حيث هو غير ثابت بخلاف اثبات كل ما يغايره عليه من تلك الحيثية بل اثبات شيء
ما يغاير عليه من تلك الجهة اللهم اذا كان امرا عدميا او محالا فانه اذا كان كذلك
لم يكن صدق الحكم من حيث خصوص المحمول ايضا مستدعيا لوجود الموضوع
بل استدعيه من حيث النسبة الايجابية فلذلك اشتهر ان موضوع السالبة اعم من موضوع
الموجبة وهو غير صحيح الآن لما قدمنا ويراد بالعموم ما صح ذكره وليس
معنى كلامهم على ما فهمه الجمهور ان العموم انما هو لجواز كون موضوع السالبة معدوما
في الخارج دون الموجبة واما ما قيل ان موضوع السالبة لو كان اعم من موضوع
الموجبة المعدولة والسالبة المحمول لم يتحقق التناقض لتفاوت افرادهما وان لم
يكن اعم زال الفرق فنقول هو اعم بالاعتبار المذكور ولا يلزم منه تغاير الافراد
اذ العموم بمعنيين والاعمية بحسب الاعتبار المذكور لا توجب بطلان التناقض
ونفي الاعمية بحسب الافراد لا يستلزم زوال الفرق لكون الموضوع في السالبة اعم
وان لم يكن اكثر شمولا وتناولا **تذكرة** فالموجبة بحسب الموضوع اخص من السالبة
مع مساواتها لها اتفاقا لتحقق جميع المفهومات والاعيان الثابتة في المبادي
العالية ولا استدعاء تعلق الحكم الوجود الا ادراكه اذ المجهول مطلقا لا يحكم عليه
بشيء او ايجابيات والشبهة عليه مندفعة باستعانة ما ذكرناه من الفرق بين الحمل
الذي قد يكذب عن نفسه باحدهما ويصدق عليه بالاخر على ان الفرق لا يجري الا في
المحصلات والطبيعيات لاشتمال المحصورات على عقد وضع الحاصل هو اتصاف
الموضوع بالعنوان بالفعل فان قولنا كل ج ب ليس معناه الجيم الكلي والا
لكانت طبيعية او كلية وهو ظاهر بل معناه كل ما يوصف بج ذهنا او عينا دائما او غير دائم
من المشككات الواقعة **اعضالات وانحلالا**
او لا ضرب تحت شبه في هذا الموضع العزيز احرى السائر الا اسد تعالى سيره وتعويقه عن السلوك اليه فعليك
ان السالبة المعدولة الحمل بالسالب عن الموجبة المحصلة لصدقها ما سلفا الموضوع بخلاف
الموجبة وقد بقيت بعض المفهوم ما لا يصدق على شيء ما بحسب الواقع كاللاشيء

والا معلوم واللا ممكن العام وسائر نقائض المفهومات الشاملة مع انك قد علمت
ان الاحكام الجزئية لصدق سلب نقيض الاخص عما لا يعرض صدق نقيض الاعم
عليه اذا كان معدوما فيلزم صدق قولنا ليس بعض اللاجوهر باللاحيوان بانتفاء
ذلك البعض وكذلك الحال في نقيضي المتباينين فيصدق بعض اللاجسم ليس باللا
متحيز لانتفائه بعينه وتزلزل بذلك قاعدة تعاكس الاعمية والاخصية في نقيضي
الاعم والاخص وتشمل الكليتين في نقيضي المتباينين وانعكاس الموجبة
الكلية كنفسها بعكس النقيض وغيرها من القواعد المتعلقة بالمتناقضات ولو اجابوا
عنه في المشهور بان اخذ الاحكام الكلية والجزئية على انه ايجاب لسلب المحمول وفصلوا
الموجبة السالبة المحمول عن الموجبات في استدعاء وجود الموضوع والحقوا بالسوالب
في عدم الاستدعاء وخصصوا الاحكام بما عدا نقائض الطبائع العامة جميع
هذه الاراء من مجازفات المتأخرين المشتبهين بالحكماء من المقلدين الذين لم
تقدم لهم رسوخ في العلم والعرفان وسبيل الحكمة في ذلك العقد ما اشرنا اليه سابقا ان
الحيثية السالبة عن الموجبة باب الاستدعاء الوجود للموضوع وعدمه ليس بحسب
الشمول الافرادي بحسب التناول الاعتباري لا لعنوان انهما بحيث يكون احدهما
يصدق على فرد من الموضوع حيث يكذب عنه الاخرى بل بمعنى ان احدهما يصدق
على شيء باعتبار لا يصدق عليه الاخرى بذلك الاعتبار وان كان الموضوع فيهما
جميعا ما لزم ان يكون موجودا بنحو من الانحاء وان الايجاب سواء كان عقدا
او تحصيليا يقتضي ثبوت الموضوع بالوجه المقرر المفصل في موضعه في مطلق
العقود لا بد من مطلق الثبوت عينيا كان او عقليا او تقديريا والتحصيل
في السوالب هو المقابلة وغير تخم مادة الشبهة فيصدق تلك الاحكام
واللازم وجود موضوعاتها بحسب الفرض في العقد ويطابق الحكم ومصداق
العقد فيها انما هو كون عنوان الموضوع بحيث لو تحقق في شيء او يصدق عليه
او يصدق عليه المحمول وانما لزم الوجود الخارجي او الذهني لو حكم في تلك القضايا
بثبوت المحمول للموضوع في العين او في العقل على التحقيق وليس كذلك
اذ معنى المفهوم فيها ليس معناه ومقتضاه الا كون احدهما بحيث لو وجد في الخارج
الاخرى فيها كلما ... العكس والسالبة لوضعه الكلي من المختلفتين كيفا ...
لزم الاحتياج عنه مادة بحسب الواقع بالفعل في الاشهر لا يحل منطق ان ...
الطبائع التي عليها هذه ان كان ... تحرى عليه هذه الاحكام
مفهوم ما كتبنا الا وجود ... العينين او في العقل ... ذهني فقط

واحكاما مماثلة بالقياس اليها كلا آخر في عدم توقفها على وجود موضوع على الاحكام
في سبعين من الاوعية والمواطن ومنها انه صدق قولنا كل ممكن بالامكان الخاص
فهو ممكن بالامكان العام وهذا ان هو وصدق ايضا قولنا كل ما ليس بممكن
بالامكان الخاص فهو ممكن بالامكان العام لانه اما واجب بالذات او ممتنع
بالذات وكل منهما ممكن عام فلو وجب ان يكون نقيض العام مطلقا اخص من
نقيض الخاص كذلك يلزم المقدمة الاولى لكل ما ليس بممكن عام فهو ليس بممكن خاص
وصار صغرى للمقدمة الثانية وانتج كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن عام وانه بين
مستحيل وكذلك يلزم الثانية كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن خاص وصار صغرى للاولى
وانتج ايضا كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن عام وانه تناقض واجاب عنه الحكيم
بان الممكن العام ينقسم الى قسمين هما مانعا الجمع والخلو واذا اطلق بحيث يشمل
القسمين فعليه يكون خارجا عن النقيضين واذا تقرر ذلك فنقول القياس الاول
من القياسين المذكورين وهو قولنا كل ما ليس بممكن عام فهو ليس بممكن خاص وكل
ما ليس بممكن خاص فهو ممكن عام ليس فيه الحد الاوسط مكررا لان المراد بما ليس بممكن
خاص في الصغرى ما هو خارج عن النقيضين معا وفي الكبرى ما هو داخل في
احدهما واما القياس الثاني وهو قولنا كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن خاص وكل
ما هو ممكن خاص فهو ممكن عام صغراه كاذبة لان عكس نقيض قولنا كل ما ليس بممكن
خاص فهو ممكن عام ليس هو هذه الصغرى بل عكس نقيضه ان كل ما ليس بممكن عام
فهو ليس بممكن خاص والمراد منه ما هو خارج عن النقيضين لا الممكن الخاص الذي
هو داخل في احدهما فاعيد القول في السؤال بان الخارج عن النقيضين
الذي يعبر عنه بليس شيء اصلا فلا يمكن ان يحكم عليه بشيء حتى يكون اخص من شيء
فاذن كيف يكون ما ليس بممكن خاص اعم منه فاجاب الجواب متينا بان ما ليس بممكن
خاص يصدق مع الذي ليس شيء اصلا الذي يعبر عنه بانه ليس ومع الداخل
في النقيضين الواجب بذاته والممتنع بذاته ولا يراد بكونه اعم الاعم
بحسب مادة اعاظم الحكماء ادام الله علوه فصل الكلام في هذا المقام قائلا
ان الامكان العام هو ما يلازم سلب ضرورة عدم الشيء فانه سلب الضرورة عن
الجانب المخالف والجانب المخالف اما عدم ما يتصف بذلك الامكان اعني النسبة
ان كان الامكان جهة او عدم ذات الموضوع اعني اتصافه بالمحمول في الممكن
الممكن هو المحمول وضرورة عدم كل مفهوم هي امتناع ذلك المفهوم فالامكان
العام سلبا امتناع ذات الموضوع او سلبا امتناع الوصف العارض له

وهو النسبة وعلى التقديرين لا يصدق الممكن العام على الممتنع وجمهور الناس
يصطلحون ان الجانب المخالف هو ما يخالف الواقع من طرفي الوجود والعدم
فالمخالف في الواجب هو العدم وفي الممتنع هو الوجود والممكن يقع عليهما في
اريد بالممكن العام المعنى الاول لم يصدق قولك المشكك الممتنع بالذات ممكن عام
وان اريد ما وضع عند الاكثرين فيقال انه ان يعتبر في كل من الواجب والممتنع ضرورة
احد الطرفين فمكون ما ليس بممكن خاص منقسما الى ثلاثة اقسام واجب وممتنع وضرورة
الطرفين فلا يصح حينئذ ان ما هو ضروري الطرفين مسلوب الضرورة عما هو غير
واقع من طرفيه واما ان يعتبر في كل منهما ضرورة احد الطرفين بلا شرط آخر من
اعتبار ضرورة الطرف الآخر او عدمها فلا يصح ان كل ممتنع مسلوب الضرورة
عما هو غير واقع من طرفيه اذ ضروري الطرفين ممتنع وليس يصح فيه ذلك وصاحب
درة التاج اراد مناقضة قولهم كل ما ليس بممكن بالامكان الخاص فهو ممكن بالامكان
العام بانه لا يصدق على المهية من حيث هي الممكن بالامكان الخاص ولا يصدق
عليها من تلك الحيثية الممكن بالامكان العام ايضا وهذه المناقضة غير صحيحة
اذ المراد التصادق بحسب نفس الامر وان لم يكن بحسب بعض مراتب المهية كنفس الامر
من الاعتبارات العقلية **فصل** في ان العدم الخاص بنحو من انحاء الوجود مخصوص
الواجب بالذات به المشهور من اقوال الحكماء ان بعض انحاء الوجود مخصوص
بالممتنع بالنظر الى الحقيقة الواجبية وذلك بالنسبة الى كونه واجب الوجود بالذات
كما ان امتناع نحو من الوجود للممكن لا يخرجه عن حد الامكان الذاتي ولا ينافي بل
يؤكده ويقرر امكانه وكذلك امتناع نحو من العدم مخصوص بالقياس الى الذات
الممكن بالنظر الى طبيعة الممكن ومفهوم الامكان وكذا امتناع بعض انحاء
العدم بالقياس الى الممتنع بالذات كالعدم المسبوق بالوجود ولا ترى ان
انحاء الوجودات الامكانية مما يمتنع اتصاف الواجب تعالى به وكذا الوجود
الحادث والوجود الزائل والوجود الخارجي والوجود الحلولي والعرضي والجملة
الوجود اللاحق ونحو ذلك لخصوصيات القيود النقصانية والاوصاف العدمية
وان بعض انحاء الوجود يمتنع على بعض الممكنات وبعضها على الجميع اما الثاني
فكالوجود الواجبي على الجميع واما الاول فكالوجود المجرد على الاعراض والوجود
المفارق على المادي والوجود القار على غير القار وكذا الممتنع على الواقع
بالذات بحسب المهية ان يكون له عدم سابق على وجوده او وجود بعد عدم
او عدم بعد وجوده قبلية وبعدية متقدرة زمانية لاجتماع جنبها من القبل

والبعد وان لم يمتنع الوجود ولا العدم مطلقا عليه وكذا العدم الذي
رفع الوجود المحقق وعاء الواقع بعدا عتبار وقوعه وتحققه عن موضوعه
بحسب ما هو فيه من الجهات والاعتبارات الزمانية والمكانية والوضعية ممتنع
عليه كما في الممكنات اشتداءا وضعفا لا ذاتيا نقد وتلويح اما ان بعض انحاء
الوجود يمتنع على الواجب بالذات من حيث كونه مصحوبا بالقصور والنقص
لاشتهر منه واما امتناع اتصاف الواجب تعالى من حيث كونه وجودا مطلقا
غير مقطور منه كيف والوجود بما هو وجود طبيعة واحدة بسيطة لا اختلاف فيها الا
جهة التمام والنقص والقوة والضعف والنقص والضعف من جهة العدم
فكل مرتبة من مراتب الوجود يكون دون المرتبة الوجوبية ففي ذات اعتبار
اعتبار سنخ الوجود بما هو وجود واعتبار عدم بلوغه الى الكمال وتنزله عن
الغاية فباحد الاعتبارين يمتنع اتصاف الواجب تعالى به وبالاخر يجب لا
فلا يرد انا اذا قلنا ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات
كان مراد القائل لو امتنع نحو من انحاء الوجود عليه تعالى باعتبار طبيعة
الوجود مع قطع النظر عن خصوصيته فيه العدمي لزم ان يتحقق في ذاته جهة
امتناعية بالقياس الى طبيعة الوجود بما هو وجود مع الجهة الوجوبية التي كانت
له فيلزم تركيب الجهات والاعتبارات في ذاته بذاته تعالى عنه علوا كبيرا الا
يقال هذا النحو من التكثر والاختلاف لو استحال عليه تعالى من اجل كونه
يستلزم التركيب في ذاته على ما قررت لزم مثل هذا التركيب فيه ايضا من اعتباري
وجوب الوجود وامتناع العدم لانا نقول هذان الاعتباران غير مستلزمين
للتركيب فيه لان العدم يخالف المتين منها بخلاف ما نحن بصدده فالتركيب
التعليلين متحقق لان حيثية وجوب الوجود ههنا هي بعينها حيثية امتناع العدم
بلا تغاير واختلاف لا في الذات ولا في الاعتبار لان ذاتا واحدة
بحت صرافة وحدتها وبساطتها مصداق لصدق هذين المفهومين بلا تكثر
منه فان ذاتا واحدة بالقياس الى معنى واحد لا يكون لها اضافتان متخالفتان
متنافيتان بالضرورة من الفطرة الانسانية وهذا الاصل من جملة الاصول التي
تقرر ما نحن بصدده من كون جميع الموجودات بحسب موجوديتها رشحات
وفيوض ورقائق للوجود الالهي وتجليات وشئونات للحق الصمدي
واما كون بعض انحاء العدم مستحيلا على الممكن بالذات وللممتنع بالذات فهو ايضا
محل بحث فان العدم لا امتياز فيه حتى يمتنع بعضه دون آخر

[illegible marginal glosses]

لان الوجود ليس فيه نوعه واحد وللواجب والممكن ولا وجه لما فهو ليس مختلفا بالحقيقة والعرض اذ
قول مفهوم الوجود العام البديهي على افراده قول عرضي والعرض يجوز ان يختلف حاله بالقياس لما هو
عرض له فوجود الواجب حاصل وفي وجود الممكنات ماهيته لا وجود لها الا بهذا الوجود واصلا
لانه امر بسيط عقلي واما الماهية للانسان التي يزيد عليها الوجود فموضوع الوجود العام على وجود الواجب
ووجودات الممكنات المختلفة بالهويات التي لا اسماء لها تفصيلا الا بالاضافة الى الماهيات وموضوع ارسطو
عن معلوم ... دام عمره

بل ربما كان هذه الاوصاف العدمية مما يستتبعها بعض الاوصاف الوجودية
على سبيل الاستتباع والاستجرار فالحق ان امتناع العدم المسبوق بالوجود
للممتنع بالذات يرجع الى امتناع ذلك الوجود السابق عليه فانه اذا امتنع الوجود
على شيء امتنع اللاحق ايضا باعتبار كونه لاحقا به اذ اللاحقية لا تتحقق الا بالسابق
واذا اتصف اللاحق بالشيء بالامتناع لا من الذات بل باعتبار اللحوق كان امتناعه
تابعا لامتناع الملحوق به فهكذا امتناع العدم اي عدم كان للممتنع بالذات امتناعا
بالعرض وههنا شك مشهور استصعبوه وقد سهل اندفاعه بما حققناه من ان
الواجب بالذات ما يجب له طبيعة الوجود مطلقا والممتنع بالذات ما يمتنع عليه
طبيعة الوجود كذلك على الوجه الذي عناه وذلك الشك هو ان الزمان اذا امتنع
عليه لذاته العدم السابق واللاحق لزم ان يكون الزمان واجب الوجود لذاته
تعالى القيوم الواجب بالذات عن النظير علوا كبيرا واجابوا عنه بان الواجب
بالذات هو الذي يمتنع عليه جميع انحاء العدم والزمان ليس كذلك اذ لا يستحيل
ان يكون منعدما بالكلية ازلا وابدا وهذا مع انه لا يوافق اصولهم حيث تقرر
عندهم وصرحوا بان الوجود الامكاني يمتنع عليه ما يرد عليه ايضا لزوم الوجود الذي
يكون للزمان في مقابلة العدم السابق واللاحق يلزم ان يكون واجبا له
فيلزم استغناؤه عن العلة في استمرار وجوده ومن اصولهم ان الممكن كما يحتاج
الى العلة في وجوده الحدوثي يحتاج اليه في وجوده البقائي ثم تكلفوا في الجواب
عنه بان مقابل العدم المتقدم او المتأخر ليس هو رفع العدم المتقدم او
رفع العدم المتأخر وهذا المعنى اعم من الوجود الاستمراري لامكان صدقه
على ذلك وعلى عدمه راسا ازلا وابدا اذ يصدق رفع العدم اللاحق للزمان على عدم
المطلق ونحن بعون الله مستغنون عن هذه التمحلات فان مناط الوجوب الذاتي
في طريقتنا هو ضرورة طبيعة الوجود المطلق بما هو وجود مطلق ومناط الامتناع
الذاتي هو ضرورة رفع طبيعة الوجود مطلقا وتحقق طبيعة كلية من الطبائع العامة
المتواطئة وان كان بتحقق فرد من افراده وارتفاعها بارتفاع جميع الافراد
لكن الوجود ليس شموله وانبساطه من حيث عروض الكلية والعموم له بل الاطلاق
وشمول بنحو آخر سوى العموم على ما يعلمه الراسخون في العلم فوجوب حقيقته الكاملة
يستلزم وجوب جميع شعبه ومراتبه وفروعه وامتناع هذه الحقيقة يستلزم امتناع

[illegible marginal glosses]

جميع مراتبه وانحائه وتجلياته فالزمان بهويته الاتصالية التي هي افق
التجدد والتقضي وعرش الحوادث والتغاير شأن واحد من شئون الطبيعة
الاولى ورتبة ضعيفة من مراتب نزول الوجود فيكون اضعف الممكنات
وجودا واخس المعلولات رتبة ويمكن ان يجاب عن الاخير بان الامر التدريجي
الوجود بالذات كالزمان المتصل وما يتكمم به كالحركة القطعية ليس له بقاء
حتى يحتاج في بقائه الى سبب بل زمان تحققه بعينه ليس الا زمان حدوثه وهو
ما يحدث ذاته وهويته الاتصالية شيئا فشيئا سواء كانت متناهية الاتصال
كالحركات المستقيمة العنصرية او غير متناهية كالدورات الاكرية الفلكية فاذا
كانت اوقات بقاء شيء بعينها اوقات حدوثه بعينه ان لا بقاء له في جميعه الا
التدريج في الحصول والانتشار في اصل الكون فلا يتصور ان يتعقل ان الزمان
في بقائه هو محتاج الى العلة ام مستغن عنها ولنا ايضا وجه آخر في هدم اساس
الشبهة المذكورة وهو ان وجود الزمان والحركة المتكممة ليس كوجود غيرهما من
الاعراض التي لها مهية متحصلة اذ الحركة بما هي حركة ليس حقيقتها ومعناها الا
طلب شيء من الكمالات والاشتياق اليه وليست هي شيئا يجيء لها التماس ما
تطلب وتشتاق اليه لا ما يكون منهيتها نفس الطلب للشيء والاشتياق اليه
والزمان ليس الا مقدار الطلب والاشتياق وعددهما فههنا ان المهيتين
ما دمنا اخذناهما على هذا الوجه الذي هو مقتضى ذاتهما فلا يمكن الحكم عليهما
بان شيئا منهما كيف نسبة الوجود اليه من الضرورة واللاضرورة والدوام
واللادوام والانقطاع واللاانقطاع بل هما في الاتصاف بهذه الامور
انما يكونان على سبيل الاستتباع والعرض وان لم يكونا ماخوذتين على هذا
الوجه فقد انسلختا عن ذاتيهما وصارت كل واحدة منهما شيئا آخر له حكم آخر
بعد ان استوفت الطبع ذاته يظهر حكمه وكونه جزئي طبيعة من الطبائع

فصل في ان المتوقف على الممتنع بالذات لا يلزم ان يكون ممتنعا بالذات
ان توقف الشيء على محال بالذات لا يقتضي استحالة الموقوف استحالة ذاتية
بل انما بالغير فقط لاستحالة الموقوف عليه بالذات واما ان الموقوف عليه
ان كان موصوفا كالممتنع بالذات و الموقوف صفة كالامتناع بالذات
فكان استحالته بالذات يلزم استحالة الموقوف بالذات ايضا لخصوص
الموصوف بما هو موصوف والصفة بما هي صفة ... اقول ان ذلك الا
الشيء بالوجود ومقابله ليس كاتصاف ... بل بالمعقول او بعدمه

كاتصاف عدم القابل بعدم المعقول حيث يجب ان يتأخر الصفة عن الموصوف
وجودا كان او عدما وذلك كاتصاف الجسم بالسواد او اللاسواد بان يكون
للموصوف ثبوت وللصفة ثبوت او تفرع عليه ثم تتصف الموصوف بتلك
الصفة بعد تحقق ذاته بذاته وكذا في اتصاف عدم الجسم بعدم السواد فان
ثبوت الوجود لشيء كموضوع وحمله اياه هو بعينه ثبوت ذلك الموضوع فلا امر
ولا اعتبار هنا الا بحسب التحليل العقلي كما مر تحقيقه وكذا عدم عنه هو عبارة عن عدمه
في نفسه لا عدم شيء آخر عنه فاذن كان اتصاف الوجود بالوجوب
اتصاف الشيء الموجود بذلك الوجود بالوجوب من غير تابعية ومتبوعية هناك في
نفس الامر الا بحسب الملاحظ فكذا اتصاف العدم للشيء بالامتناع
اتصاف ذلك المعدوم بالامتناع وكذا حال اتصاف ذلك الوجوب بالوجوب
وحال اتصاف ذلك الامتناع بضرورة ثبوت الامتناع وهكذا الى ان ينقطع
بانقطاع الاعتبار العقلي في جميع هذه الاوصاف اتصاف الموضوع بصفة
منها عين اتصاف وصفه تلك الصفة او ما يلزمه من غير توقف وتابعية ومتبوعية
ولا حقية وطارقية فالحق عندنا ان المتوقف على المستحيل بالذات من حيث انه متوقف
عليه لا من حيث انه عينه يكون دائما مستحيلا بالغير لا بالذات كما ان الواجب بالغير
لا يكون الا ممكنا بالذات لا واجبا بذاته ولا ممتنعا بذاته كما مر وستعلم وهذا نقض
القول بان ما اشتهر بين الجماهير ان المحال ما يستلزم محالا ليس بصحيح كليا بل انما
يصح جزئيا اذ التحقق بين المحالين علاقة عقلية كما بين المحال بالذات والمحال بالغير
الموقوف على امر ممتنع بالذات فلا استلزام بين محالين كلاهما مستحيل بالذات كما
لا استلزام بين واجبين كلاهما واجب بالذات لان الاستلزام بين شيئين لا يتحقق
الا بعلاقة احدهما لا محالة اذ لا بد في التلازم ان يكون احد المتلازمين علة والآخر معلولا
او كونهما معا معلولي علة واحدة فاحد المتلازمين لا بد وان يكون معلولا او كلاهما
والمعلول لا يكون الا ممكنا بالذات لما تحقق من ان علة الاحتياج الى الغير والتوقف
عليه هي الامكان لا غير فالممتنع بالغير لا يكون الا ممكنا بالذات فلا تلازم بين
الذاتيين كالا استلزام بين محالين ذاتيين فلا استلزام بين الشيء ونقيضه

وهم وازاحة ولك ان تقول اذا قيل ان يستلزم مفهوم ما ممكن او محال بنقيضه
فاذن ما ثبت ان القياسات الخلفية حيث يثبت بها الشيء على فرض عدمه ويلزم

فمنها الشيء من فرض نقيضه كما يقال في اثبات عدم تناهي الكمية الغير القارة
بالذات اعني الزمان ان عدمه قبل وجوده قبلية زمانية لا يجتمع المتقدم فيها
مع المتأخر وكذا عدمه بعد وجوده بعدية زمانية يستلزم لوجوده وكما يقال في
اثبات تناهي الكميات القارة اعني المقادير العلمية بأسرها ان لا تناهيها
مستلزم لتناهيها فيقال لذلك ان اردت انه يبين شيئا من المفروض لو
لو كان حاصلا في نفس الامر كان عدمه واقعا فيها ولو كان المتحقق فيها بعض
كان الشيء متحققا في نفس الامر وان الزمان لو كان عدمه واقعا قبل وجوده او
بعد وجوده لم يكن معدوما قبل الوجود او بعده فذلك من الاكاذيب في المفرزات
فان تلك المفروضات لو وقعت كانت بحيث يجمعها ستدعيه لوازمها مقتضية
لاحكامها وآثارها المختصة لا مناقضة لها منافية لاحكامها وآثارها وان اردت انه
تبين بالبيانات الخلفية انه لو فرض شيء من تلك الامور مع تقاع سائر الاوضاع
الممكنة والواقعية لما كان يلزم هناك من فرض ذلك الشيء اجتماع اوضاع
اخرى ممكنة بالسوق الى ان هذا الفرض غير عطاء بين الوقائع من حيث انه فرض الامر
ونقيضه وفرض لعدم الشيء ووجوده معا فذلك ما رامه في تلك المواضع وليس فيها
استيجاب استلزام الشيء ما ينافيه بل يستتبع امتناع الشيء لكونه وضعا وضعا او قياما
مؤديا الى ما تقتضي الوجود بحسب الاوضاع الواقعة او الممكنة نقيضه لفرضه
بالحقيقة مساوق لفرض اجتماع المتنافيين عند التفتيش وبالجملة الفرض الذي
في البيانات الخلفية عبارة عن انه مفروض لا على انه محقق لانه قد فرض
وان كان مع الامور التي تستلزم نقيضه ولو كان فرض ذلك الشيء على وجه انه فرض
امر واقعي لوجب ان يوضع مع فرضه وضع جميع لوازمه وملزوماته ودفع جميع
مناقضاته ومنافياته ومنافيات لوازمه ومنافيات ملزوماته حتى يكون
فرضه فرض امر واقعي وليس ما نحن فيه كذلك بل يقال في بيان الخلف انا لو
فرضنا ذلك الشيء وتصورناه لعلمنا تحقق نقيضه لانه لو تحقق هذا الشيء في
الواقع لكان عدمه متحققا في الواقع فاذن المستحيل المفروض في العقل يجب
تمثل مفهومه في الذهن بحكم عليه باستلزام ما هو مفهوم له لا اجتماع المتنافيين
ومفهوم اجتماع المتنافيين بانهما متماثلان في لحاظ الذهن ليس المستحيل
من الممكنات كما وقعت الاشارة اليه ثم بين ان المفهوم الملزوم ليس
عنوانا لشيء من الاشياء الواقعة في عالم الامكان فيرجع ذلك الاستدلال الى
باشتقاء اللازم على انتفاء الملزوم فيجعل الشرطية بحسب الوضع الفرضي
لازمه جميعا موجبا لبطلان الفرض فيكون مجموع العقد الشرطي العقد واحده

تسجيل

الاستحالة لزوما للحكم باستحالة المفروض لا فرض المفروض فقط
سمعت سابقا وتحققت ان الوجوب بذاته لا يكون واجبا لغيره فاعمل
رويتك في استعمال مثل ذلك البيان في الممتنع بالذات واحكم ان ما تمتنع بذاته
يستحيل ان يمتنع بغيره والا لبطل امتناعه ببطلان ذلك الغير والضا لا تتصور
ايضا عدم واحد وامتناع واحد لذاته كما لا يتصور لذاته واحدة وجودا
الا وجوبان ولا وجود واحد وضرورة واحدة لذاتين مختلفتين كلاهما في الوجود
والبطلان وضرورة الوجود وضرورة العدم لا تتكثر الا بتكثر الموضوعات
ولا يتحد الا مع اتحاد الموضوع فاذن يستحيل ان يكون امتناع مفروض بحسب الذات
وبحسب الغير معا او على التبادل فالمستحيل بالذات يكون ضرورة عدمه بحسب ذاته فقط
بتة فقد برع ان كلا من الغني في الوجوب والبطلان لموضوعه الممكن بالذات وقد
علمت ان معنى الامكان الذاتي يحيل ان يتصور على وجه نسبته الى كل من الوجوب بالغير
والامتناع بالغير نسبة النقص الى التمام حتى يستصحح اتصاف الممكن باي منهما دائم
وتذكر ان العقل كما لا يستطيع ان يطلع باشراق نور الاول تعالى وتعقل كنه
مجده وجلاله لغاية سطوع شمس كبريائه وفرط ظهوره وفعليته كذلك لا يقدر ان
يتعقل الممتنع بالذات لفرط نقصه وبلوغه اقصى غاية النقصان الى حيث يجاوز
الشيئية فالشيء لا ينفك عن الوجود فما لا وجود له لا شيئية له والعقل الانسانية
يقدر على ادراك مهيات الاشياء وشيئيتها ولا يقدر على تعقل الوجود الصرف
الذي لا شيئية له كما في الواجب جل اسمه ولا على تعقل العدم الصرف الذي لا شيئية
له ايضا بوجه من الوجوه لكن هناك لفرط الكمال والفعلية وهنا لفرط النقصان في
البطلان وكلما يقرب من الاول تعالى تقرب في ذلك الحكم كالعقل الاول وما يتلوه
وكلما تقرب من الممتنع كان اقرب منه في الحكم كالهيولى الاولى والحركة وما يقرب بها
فحصل القول ان من المعلولات ما وجوده في غاية القوة مثل الواجب الوجود في تتلوه
العقول المفارقة والجواهر الروحانية ومنها ما وجوده في غاية الضعف شبيه
بالعدم لكونه مخالطا بالعدم مثل الهيولى والزمان والحركة ومنها ما يكون متوسطا
بين الامرين وذلك مثل الاجسام المادية عند القوم ومثل الاجسام التي في
خيالنا عندنا او الجسم ما لم ينزع صورته عن المادة نزعا لا يمكن العلم به كما تحقق في
مباحث الحواس والمحسوسات في العقول البشرية ما دامت مدبرة لهذه الابدان
العنصرية تعجز عن ادراك القسم الاول كما تعجز ابصار الخفافيش عن ادراك نور

بان البسائط لا يصح ان يعقل بوجه العقول بان لا يعقل الانسان شيئا اصلا لا بالحد
ولا بالرسم لكن التالي ظاهر البطلان فالمقدم مثله انتهى كلامه وفيه بحث اذ له ان
يقول لمن اعترف ان الماهيات المركبة معلومة لا نزاع نسلم لكن لم لا يكون معرفتها
حاصلة من معرفة بطلها الحقيقية اذ لا نسلم ان معرفة الشيء المركب بحده عبارة عن معرفة
اجزائه واجزاء اجزائه حتى ينتهي الى معرفة البسيط بل حد الشيء المركب لعله يكفي فيه
معرفة اجزائه القريبة ولو بالرسم وايضا لاحد ان يقول لا نسلم ان معرفة الاشياء
المركبة لا بد ان يحصل من معرفة اجزائها سواء كانت قريبة او بعيدة بل ربما تعرف
بوجه اخر لا بكنهها ولا بالحد بل بالمشاهدة الحضورية وبالرسم من جهة آثارها ولوازمها
فاذا انتقل الكلام الى كيفية معرفة تلك اللوازم والرسوم نقول تلك اللوازم
سواء كانت بسائط او مركبات انما تعرف بوجه من الوجوه وقول ان البسائط
غير معقولة اراد انها غير معقولة بحقائقها وبحسب كنهها لا انها لا تعرف بوجه من
الوجوه ولو بمفهوماتها العامة كالشيئية والممكنية وغيرها مما لا حرج في هذا المقام
ان يستفسر من القائل بعدم كون البسائط معلومة أكان المراد من البسيط ما هويته الشخصية
بسيطا او وجودا بسيطا فان اراد به ان العقل لا يعرف الوجود الخارجي بهويته الشخصية
بصورة عقلية مطابقة له فلذلك ماله وجه كما مر سابقا من تحقيق مباحث الوجود وان
اراد به ان العقل لا يعرف مفهوما من المفهومات البسيطة فهو ظاهر البطلان فان العقل
يدرك مفهوم الكون المصدري والشيئية ومفهوم الذي وما وغير ذلك فالحق ان يقال
المعقول لنا من كل شيء مفهوما مركبا او بسيطا فان كان مفهوما بسيطا فهو اما كنه شيء
بسيط او وجهه فعلى الاول عقل كنه ذلك الشيء البسيط وعلى الثاني الصادق كنه ذلك
الوجه بعينه وان لم يعقل كنه ذي الوجه اذ لو كان تعقل كل وجه بوجه اخر وذلك الوجه
بوجه اخر وهكذا فتسلسل الوجوه وتعقلاتها الى غير النهاية او يدور فيلزم ان
لا يعقل شيء اصلا واللازم باطل فكذا الملزوم وان كان مفهوما مركبا كان المفهوم
البسيط جزءه لا محالة لاستحالة تركب المفهوم من مفهومات غير متناهية متداخلة و
على تقدير عدم التناهي في المفهومات يكون المفهوم الواحد البسيط متحققا لان
الكثرة وان كانت غير متناهية لا بد فيها من وجود الواحد لانه مبدؤها واعلم ان
الشيخ الرئيس ذكر في التعليقات بهذه العبارة ان الوقوف على حقائق الاشياء
ليس في قدرة البشر ونحن لا نعرف من الاشياء الا الخواص واللوازم والاعراض
ولا نعرف الفصول المقومة لكل واحد منها الدالة على حقيقته بل نعرف انها اشياء
لها خواص واعراض فانا لا نعرف حقيقة الاول ولا العقل ولا النفس ولا الفلك و
لا النار والهواء والماء والارض ولا نعرف ايضا حقائق الاعراض ومثال ذلك

الشمس لانه يبهر ابصارنا ويعجز ايضا عن ادراك القسم الثاني لضعف وجودها كالامور
ونقصانها كما يعجز البصر عن ادراك المدركات البعيدة والصغيرة في الغاية
فاما القسم الثالث فهو الذي تقوى القوة البشرية على ادراكه والاحاطة به كوجود
الابعاد والاشكال والطعوم والالوان وسبب ذلك ان اكثر النفوس البشرية
في هذا العالم مقامها مقام الخيال والحس والمدرك لا بد ان يكون من جنس المدرك كما
ان الغذاء لا بد ان يكون من جنس المغتذي فلذلك يسهل علينا معرفة هذه الامور

فصل في ان حقائق الاشياء اي الامور الغير الممتنعة بالذات يمكن ان يكون معلومة
للبشر ربما يوجد في بعض الكتب ان الحقائق الممكنة المركبة يمكن معرفتها لاجل امكان
تعريفها باجزائها المقومة لها فاما البسائط فلانها لا يعقل حقائقها بل الغاية
القصوى منها تعريفها بلوازمها وآثارها مثل ان يقال ان النفس شيء محرك للبدن فالمعلوم
منه كونه محركا للبدن فاما حقيقة النفس وماهيتها فهي غير معلومة ويحتج على ذلك
بان الاختلاف في ماهيات الاشياء انما وقع لان كل واحد ادرك لازما غير ما ادركه
الآخر فحكم بمقتضى ذلك اللازم بحكم فانا لو عرفنا حقائق الاشياء لعرفنا لوازمها
القريبة والبعيدة لما ثبت من ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول ولو كان الامر
كذلك لما كان شيء من صفات الحقائق مطلوبة بالبرهان هذا ما قيل ولعل منشأ
القائل لم يفرق بين العلم بوجه الشيء وبين العلم بالشيء بوجه فان الاول يصلح
موضوع القضية الطبيعية ولا يسري الحكم عليه الى افراده فضلا عن لوازمها القريبة
والبعيدة والثاني يصلح موضوعا للقضية المتعارفة ويسري الحكم عليه الى
افراده الحقيقية بالذات دون افراده العرضية ولوازمه او ملزوماته الا بالعرض
وسراية الحكم على الشيء بالذات الى شيء اخر بالعرض لا يوجب ان يتعدى منه الى ما
بعده فكيف الى ما بعده ثم يجب ان يعلم ان العلاقة اللزومية بين الاشياء انما يتحقق
باعتبار وجوداتها لا باعتبار مهياتها اللهم الا في لوازم الماهيات من حيث هي
والممثل في الذهن من الموجودات الى رسمه في مهياتها ومفهوماتها لا هوياتها
الوجودية واحكامها المعينة كما سبق والمعلوم للعقل ماهية الشيء والمستتبع للوازم
العينية هو وجوده العيني فلا يلزم من تعقل شيء من الاشياء الواقعة في العين تعقل
لوازمه قريبة كانت او بعيدة وبهذا يندفع تلك الشبهة وقال الامام الرازي في
المباحث المشرقية ان الحقائق البسيطة يمكن ان يكون معقولة وبرهانه ان المركبات لا بد و
ان يكون تركيبها من البسائط لان كل كثرة فالواحد فيها موجود وتلك البسائط
ان استحال ان يكون معقولة كانت المركبات غير معقولة بالحد ولا يمكن ايضا
ان يكون معقولة بالرسم لان الرسم عبارة عن تعريف الشيء باللوازم وتلك
اللوازم ان كانت بسيطة فهي غير معقولة وان كانت مركبة وبسائطها غير معقولة
فهي ايضا غير معقولة وبالجملة فالكلام فيها كالكلام في الملزومات فاذن القول

انا لا نعرف حقيقة الجوهر بل انما عرفنا شيئا له هذه الخاصية وهو انه الموجود لا في موضوع وهذا ليس حقيقته ولا نعرف حقيقة الجسم بل نعرف شيئا له هذه الخواص وهي الطول والعرض والعمق ولا نعرف حقيقة الحيوان بل انما نعرف شيئا له خاصية الادراك والفعل فان المدرك الفعال ليس هو حقيقة الحيوان بل خاصية ولازم والفصل الحقيقي له لا ندركه ولذلك يقع الخلاف في ماهيات الاشياء لان كل واحد مدرك غير ما يدركه الآخر فحكم بمقتضى ذلك اللازم ونحن انما نثبت شيئا مخصوصا عرفنا انه مخصوص بخاصية له او بخواص ثم عرفنا لذلك الشيء خواص اخر بواسطة ما عرفناه اولا ثم نتوصل الى معرفة انيته كالامر في النفس والمكان وغيرهما مما اثبتنا انياتها لا من ذواتها بل من نسب لها الى اشياء عرفناها او من عارض لها او لازم ومثاله في النفس انا رأينا جسما يتحرك فاثبتنا لتلك الحركة محركا ورأينا حركة مخالفة لحركات سائر الاجسام فعرفنا ان له محركا خاصا له صفة خاصة ليست لسائر المحركات ثم تتبعنا خاصية خاصية ولازما لازما فتوصلنا بها الى انيتها الى آخر كلامه اقول هذا وامثاله من كلامه مما اومأنا اليه في مباحث الوجود من ان افراد الوجود لا برهان عليها الا بضرب من الحيلة برهانا شبيها بالبرهان حيث ذكرنا ان حقيقة كل موجود لا يعرف الا بالمشاهدة الحضورية وفصول الاشياء عندنا عين صورها الخارجية ولا نعرف الا بمفهومات وعنوانات صادقة عليها تلك المفهومات وان كانت داخلة في المفهوم المركب المسمى بالحد المشتمل على ما يسمى جنسا وما يسمى فصلا الا انها خارجة عن نحو الوجود الصوري الذي به يكون الشيء حقيقة او ذا حقيقة والشيخ ذكر في بعض مواضع الشفاء ما معناه ان فصل الحيوان ليس مفهوم الحساس بل جوهر نفسه التي بها تمام ذاته وهويته وحقيقته وكذا فصول سائر الانواع والاحساس والادراك ليس فصلا منطقيا والنطق فصلا منطقيا لانه غير محمول على النوع المركب والمحمول عليه هو المفهوم المأخوذ منه وذلك بالحقيقة لازم من لوازمه ومن هذا الموضع نعلم ان للوجود اعيانا خارجية وليس عبارة عن مفهوم عقلي انتزاعي اصلا وبه يتكثر ما اضيف اليه كما زعمه المتأخرون وهذا الكلام من الشيخ كالنص على ما ادعيناه

فصل

في ان الممكن الكلي ينقسم الى ما يكون ممكن الوجود في ذاته والى ما يكون ممكن الوجود لشيء وكل ما هو ممكن الوجود لشيء فهو ممكن الوجود في ذاته ولا ينعكس فان من الممكنات ما هو ممكن في نفسه ولا يكون ممكن الوجود لشيء آخر بل اما واجب الوجود لشيء كالصور والاعراض او ممتنع الوجود لشيء كالجواهر القائمة بانفسها

ثم ما يكون ممكن الوجود في ذاته فما لم يكن امكان وجوده كافيا في صدوره عن علته واما ان لا يكون وتحقيق هذا الكلام يحتاج لامرين تمهيدين احدهما ان جميع الممكنات مستندة الى سبب واجب الوجود لذاته وانه واجب الوجود من جميع الوجوه والحيثيات وقد فرغنا من بيانه فكل ما كان كذلك استحال ان يختص صدوره ببعض الاشياء منه دون بعض وان يختص ببعض الفيضان دون بعض بل يجب ان يتساوى نسبته الى الكل ويكون عام الفيض بلا خلل لكن البرهان قائم بان بعض الممكنات وجد قبل بعض في سلسلة العلية قبلية بالذات وثانيهما ان الضابط تقدم بعض الحوادث على بعض في سلسلة المتعاقبات تقدما زمانيا فنقول هذا الاختلاف في الافاضة والصدور ليس من قبل واجب الوجود بالذات بل لاختلاف الامكانات الذاتية في الماهيات والاستعدادية في القوابل فجميع الممكنات مشتركة في ان لها امكانات في انفسها وجهاتها فان كان ذلك الامكان كافيا في فيضان الوجود عليها عن واجب الوجود وجب ان يكون وجوده على سبيل الابداع من غير تخصيص بزمان دون زمان ومع ذلك يكون امكانها متفاوتة بالاولوية والاقدمية والاشدية فان امكان العقل الثاني مثلا بعد العقل الاول اذ وجوده ممتنع على العقل الثاني فالحقيقة امكانه للوجود يحصل في امكانه للوجود الذي بعد العقل الاول كما ان امكان العقل الاول انما يكون بالقياس الى الوجود الذي بعد الوجود الواجب وهكذا القياس في المبدعات وسيتضح لك في هذا المقام من الكلام وان لم يكن مثل هذا كافيا في الفيضان بل لا بد مع ذلك من شرط او اوى زائدة على اصل الماهية حتى يصير مستعدا لقبول الوجود فلمثل هذا الممكن قسمان من الامكان احدهما للماهية وهو كونه بحسب الماهية بحال لا يلزم من فرض وجوده ولا من فرض عدمه محال والآخر استعدادي وهو ايضا بهذا المعنى بالقياس الى نحو خاص من وجوده وذلك لا يحصل الا عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع فما قيل ان هذا النحو من الامكان ليس بصحيح نعم انما يختلفان بالموضوع كما ستعلم في مباحث القوة والفعل ثم اعلم ان تلك الشرائط لا بد ان يكون سابقة على وجود هذا سبقا زمانيا والا فلا يكون الحادث حادثا هذا خلف ولا بد ان يكون لحصول هذا الاستعداد من حوادث سابقة لا تنتهي الى حد ولا بد لصيرورة متجدد الذات والهوية يكون حدوثه وانقضاؤه من الصفات الذاتية له ثم لا بد من محل لتلك الحوادث كي يصير بسببها تام القبول لما يحدث بعده وذلك هو المادة

فصل

في تحقيق المرحلة الثالثة في تحقيق الجعل وما يتصل بذلك من تحقيق محل النزاع وتحديد حكم الخلاف في الجعل وحكاية القول في ذلك الجعل اما بسيط

فعند الاشراقيين اثر افادة العلة كون المهية بحيث يصح منها الوجود

وهو افاضة نفس الشيء متعلق بذاته مقدس عن شوب تركيب واما مؤلف وهو جعل
الشيء شيئا وتصييره اياه والاثر المترتب عليه هو مفاد الهيئة التركيبية الحملية بصيرورة
طرف مجعولا ومجعولا اليه ومن ظن ان ذلك ايضا يرجع بالاخرة الى الجعل البسيط
متعلق بشيء واحد كنفس التلبس او الصيرورة او الاتصاف او اتصافها
او شبه ذلك فلم يعقل المراتب فقد اخطأ فان النسبة كالصيرورة وكالاتصاف
او غيرهما التي هي الاخص من الجعل انما تتصور بين طرفيها على انها مرآة لملاحظتهما
وآلة لملحوظية احدهما بالاخر لا على وجه يصير ملتفتا اليها بالذات فدخولها على
الوجه المذكور متعلق الجعل يكون على التبعية لا على الاستقلال فاذا لوحظت
على الاستقلال بالالتفات اليها صح حيث انها بحد ذاتها مهية من المهيات فنفسها
او خارجه المتوقف المعقول فيها هل هي بحد نفسها مفتقرة الى جاعل ام غنية
عنه من تلك الحيثية ومفتقرة في اتصافها بها لا مدخل في قوامها والى كم ذلك
البرهان الذي نقلنا ذلك بحسب الكون الذهني التصور والتصديق فان التصور
نوع من الادراك لا متعلق الا لمهية الشيء اي شيء كان والتصديق نوع اخر
يستدعي ارتباط فردها موضوع ومحمول بان يدخل النسبة بينهما في متعلقه على
التبعية الصرفة فاثر التصور حصول نفس الشيء في الذهن واثر التصديق وجود
الشيء شيئا ثم ان الجعل المؤلف يختص تعلقه بالعرضيات اللاحقة للذوات
بحسب الواقع ولا يتصور تخلله بين الشيء ونفسه او بين الشيء وذاتياته كما
الانسان انسان والانسان حيوان لان كون الشيء اياه او بعض ذاتياته ضروري
والضروري مستغن عن الجاعل لست اقول حصول نفس الشيء او حصول ما هو نفسه
عن العلة بالضرورة اذ هو حد حريم النزاع بين اصحاب المعلم الاول واتباع الرواقيين
مع اتفاقهم على عدم انفكاك المقوم عن الوجود المطلق لصحة سلب المعدوم
عن نفسه خلافا لطائفة من المتكلمين وقد سبقت حكاية بعض من هو سائم من جمهور
المشائين ذهبوا كما هو المشهور الى ان اثر الاول للجاعل هو وجود المعلول
وفسره المتأخرون بالموجودية اي اتصاف مهية المعلول بالوجود وبعضهم
الذي ذكرناه لان الاثر الاول هو ماهية الاتصاف او ذات المعلول او
الوجود لاستغناء المهيات بحقائقها التصورية عندهم عن الجاعل وذهبت
الطائفة الاخرى من الحكماء المعروفون بالاشراقيين على ان الاثر الاول الجاعل
وما يبدعه اولا وبالذات هو نفس المهية بسيطة وذلك الجعل موجودية المهية
بلا افاضة من الجاعل للوجود ولا للاتصاف لانها عقلية مصداقها نفس
المهية الصادرة عنه كما ان مصداق كون الذات ذاتا نفس الذات
الا امر اخر فانه اذا صدرت ذات المعلول كهيئة الانسان مثلا عن العلة لم
يحتاج بعد صدوره الى جاعل يجعل تلك الذات نفسها فهي مستغنية بعد صدورها عن
جاعل يجعلها اياها ولا تتوهمن ان كون الذات ذاتا لما كان منتزعا على نفس الذات

والذات مجعولة

وقد تحرينا ان منكر الجعل البسيط لم يقل ان المهية بعد قبول الوجود والفاعل يفيض عليها الوجود بل يقول بعد ان يخرجها الفاعل

والذات مجعولة محتاجة لما الى علة فكون هذه النسبة ايضا محتاجة الى علة
كذا كونها موجودة على هذه الطريقة تحتاج الى الجعل الثاني المتعلق بنفس المهية
لانا نقول فرق بين الاحتياج الناشئ من الشيء بالذات وبين الاحتياج الناشئ
منه بالعرض وعلى سبيل الاتفاق فان صدق الذاتيات ولوازم المهيات لا يحتاج
الى جعل جاعل وتأثير مؤثر بل جعلها تابع لجعل الذات وجودا وعدما فان كانت
الذات مجعولة كانت ذاتياتها ولوازمها مجعولة بنفس ذلك الجعل والا
مجعولة كانت الذاتيات واللوازم ايضا غير مجعولة لا بجعل ثابت للذات
الازلية تدفع الى جاعل العلة كذلك الضرورة الذاتية والفرق بينهما بعدم الاحتياج
في الاول وثبوته في الثاني على تفصيل مهد الاساس ثم هو بغير انسان وحيوان
وقابل للتعليم لا بجعل مؤلف اصلا ولا بغير ذلك الجعل البسيط كما فطنه المحقق الطوسي
وتلامذته زاعمين ان ذلك مذهب الاشراقيين وقولهم في اثبات المهيات مجعولة
يعنون بجعلها ليس معناه ان كون الانسان انسانا او حيوانا اي مصداق حملهما عليه
متعلق بجعل الجاعل اياه بل انما ارادوا بذلك ان المهية بعينه جعلها جعلا بسيطا كالوجود
البسيط يتعلق اولا بالذات والمقومات ثم بالاتباع اللوازم المترتبة عليها من
دون تعلق الجعل بها بالذات وكذا الى قاعدة مجعولية الوجود عند المشائين
فصيرورة نفس المهية وصيرورة نفسها اياها او ذاتياتها سلب المعدوم عن نفسه
مستند على استلزام جعل الشيء تعلق الجعل به ذاتا او وجودا على اختلاف القولين
لا الاحتياج اليه

فصل في الاشارة الى ما قصدناه من ان الوجود هو الصالح
للمعلولية ان قدماء الفلاسفة لم يورثوا احدا منهم حجة على صحة شيء من المذهبين
بل الظاهر ان كلام الفريقين ادعوا بداهة دعواهم اذ لم نجد في كلام الاوائل
على شيء منهما بل اقتصروا على مجرد اشارات وتنبيهات وربما احتج بعض التابعين
على كون الوجود غير صالح للمعلولية بوجوه من الدلائل يبتني على كون الوجود امرا اعتباريا
وعارضا ذهنيا فلا يوصف بالذات بالحدوث والزوال والطريان بل المهية متصفة
بهذه الصفات مثلا يقال الانسان موجود وحادث او معدوم وزائل لا الوجود
يرد عليه القيصري فكيف يمكن ان يجعل الوجود وحده هو المعلول ونحن بفضل الله
فككنا هذه العقدة وحللنا هذه الاشكالات في مباحث الوجود وممن تأخر من
ابطل كون الوجود معلولا بانه لو كان تأثير العلة في الوجود وحده لكان كل معلول
معلولا لغيره من العلل وكل علة لشيء علة لجميع الاشياء واللازم ظاهر البطلان فكذا الملزوم
بيان الملازمة ان الوجود حقيقة واحدة فلو كانت علة صالحة لعلية كل وجود فان المانع
اذ لسنا نعني ان لم نكن بنحو تلك السنخية هي من المهيات تصدر عنها على المبادي المفارقة
الفياضة اما ان يتوقف على شرط حادث او لا يتوقف فان لم يتوقف لزم دوام
وجودها لان المبادي اذا كانت قابلة والفاعل فياضا ابدا وجب دوام الفيض واما ان

يتوقف على شرط من الشرائط فالمتوقف على تلك الشرائط وجود السخونة او ماهيتها فان كان المتوقف هو وجود السخونة فهو باطل لان ملاقاة الماء اذا كانت شرطا لوجود البرودة لا يستلزم لوجود السخونة فما هو شرط لوجود احدهما يجب ان لا يكون شرطا لوجود الآخر لان حكم الامثال واحد ولو كان كذلك لوجب حصول السخونة والجسم عند ملاقاة الماء له لان الماهية قابلة والفاعل فياض والشرط حاصل عند هذه الملاقاة فيجب حصول المعلول ويلزم من هذا حصول كل شيء عند حصول كل شيء حتى لا يختص شيء من الحوادث بشرط ولا بعلة وكل ذلك باطل ببديهة الضرورة والعيان فظهر ان المتوقف على ذلك الشرط هو ماهية السخونة فاذا كان المتوقف على الغير هو الماهية وكلما يتوقف على الغير يستدعي سببا فالسبب للماهية لا للوجود فحقيقة الممكنات ليست علة وجودها فقط بل علة لماهياتها ايضا انتهى كلام هذا القائل وهو مختل البيان متزلزل البنيان من وجوه الاول ان الوجود وان كان حقيقة واحدة الا ان حصصها وفردها تتفاوت بالتقدم والتأخر والحاجة والغنى وقد مر بيان هذا مرارا والاولى ولو كان الوجود ماهية كلية نوعية يكون لها افراد متماثلة لكان لهذا الاحتجاج وجه وقد علمت ان الوجود ليس له ماهية كلية فضلا عن ان يكون نوعا او جنسا او عرضا لغيره ومنزع مصدري يوصف بالماهيات عند اعتبار العقل اياها وليس من حقيقة الوجود في شيء كما مر مرارا فوجود كل ماهية بعض ذاته بعض التعين تلك الماهية لا السبب الذي … وكذلك معنى الوجود غير معنى الماهية وادراكه يحتاج الى تلطف … فالوجود بما هو وجود اذا لم يضف اليه شيء غيره يكون علة ويكون معلولا ويكون شرطا ويكون مشروطا و الوجود العلي غير الوجود المعلولي والوجود الشرطي غير الوجود المشروطي وكل ذلك بنفس كونه وجودا بلا انضمام ضمائم واما ثانيا فلا شك ان ما ذكره يكون الوجود الواجبي علة للمعلول الاول … ان خلاصة الدليل فيه انا نقول على اساس ما ذكره ان وجود الواجب اذا كان علة للمعلول الاول فهو اما ان يكون علة لاجل وجوده او لاجل ماهيته والاول غير جائز لان الوجود حقيقة واحدة في الواجب وغيره من الممكنات … لجاز صدور المعلول الاول من وجود … ولجاز صدوره من وجود كل من الممكنات كالاعراض والحركات وغيرها والتالي ظاهر البطلان فالمقدم مثله والشق الثاني ايضا باطل لان الواجب لا ماهية له غير الوجود التام الذي لا اشد منه ولا يسعه القول بان الوجود في الواجب من لوازم ذاته و ليس عينه لنهوض البراهين القاطعة على ان الوجود يستحيل ان يكون من اللوازم … بالمعنى الاصطلاحي … الوجود … واحدة الواجب فرق الممكنات اي غني ومفتقر ومتقدم ومتأخر والغنى والفقر والتقدم والتأخر كالمعاني المقومة لها لا كاللواحق العرضية واما ثالثا فلان … على شرط وعلة يجب دوام وجودها لان الفاعل فياض ابدا والماهية … دوام

الفيض غير موجه ولا صحيح فان القائل بان اثر الجاعل هو وجود الماهية لم يذهب الى ان المعلول اذا كان نفس الوجود يلزم ذلك ان يكون الماهية … ويحصل دون الوجود حتى يتفرع عليه كون الماهية علة قابلية للوجود بل الموجود … على مذهبه ليس الا الوجود بالذات واما المسمى بالماهية فانما هي متحدة معه ضربا من الاتحاد يصح للعقل ان يلاحظ لكل وجود من الوجودات معنى ينتزع منه الوجود ويصفه بذلك المعنى بحسب الواقع فالمجعول هو الوجود والحكاية تبعا بمعنى الماهية وحصولها من الوجود لحصول الظل من الشخص وليس للظل وجود اصلا كما عرفت مرارا

فصل في مناقضة ادلة الزاعمين ان اثر الجاعل هي صيرورة الماهية موجودة استدل بعض المتأخرين على اثبات مذهب المشائين بان مناط الاحتياج الى الفاعل هو الامكان و… ليس الا كيفية نسبة الوجود ونحوه الى الماهية فالمحتاج الى الفاعل واثره التابع … النسبة وان الوجود لما ثبت كونه زائدا على الماهيات الممكنة فنفس تلك الماهيات لا يمكن ان تصير مصداق حمل الموجود وهل هذا الا … وبان سبق الماهية من الاقسام الخمسة المشهورة للسبق ويتقدم … تقدمها وبان سلب الشيء عن نفسه اذا كان وجوده … ولو كان محالا مطلقا لكن … الممكنة انما يستحيل مع اعتبار وجودها فقط او يصح سلب المعدوم عن نفسه … الى الجاعل باشتقاء موضوعها وذات الممكن لا تأبى عن العدم فهو وحده ليس هو … الاسماء الالهية يا هو يا من هو يا من لا هو الا هو فالممكن موجود الا الصدق على … فالمجعول الاول هو الحاصل اولا وبالذات هو كونه موجودا لا نفس ماهيته … الاول بان القول في الامكان ليس كما تضعه الجمهور بحسب … من حقيقته وعن الثاني بان مصداق الحمل في الوجود نفس الماهية لكن لا مع عزل النظر عن … كما في الذاتيات والاربع القائم حيثية اخرى كما في العوارض غير الوجود بل من حيث انها صادرة بنفس تقرره عن الجاعل وهذه الحيثية خارجة عن المحمول … التوقيف لا التقييد والحاصل ان الماهية لم يصدر عن جاعلها لم يحمل عليها … والوصفيات اصلا فاذا صدرت صدقت عليها الذاتيات لكن لا من حيث صدورها بل على نحو التوقيف لا التوقيت ويصدق عليها الوجود … بسببه وحيثيته وعن الثالث بان سبق الماهية على الوجود نوع آخر من اقسام السبق … البرهان وسمي السبق بالماهية واثبات الماهيات لها انما تقدم بالماهية عليها … باعتبارين وعن الرابع بان جواز سلب المعدوم عن نفسه لاستلزام جواز سلب الممكن مطلقا عن نفسه وعدم اعتبار الوجود لا يوجب اعتبار العدم وصدق الشيء على نفسه … لا يوجب صدقه عليها بشرط الوجود … الاتفاقات على الموضوع ما دامت … او حمل الوجود … الواحد … الازلية …

ونعتقد وبهذا الاعتبار يختص الهو المطلق فيه تعالى ولم يكن هو الا هو محمل الوجود
حمل الذاتيات … وبيانيته … واحتج صاحب الاشراق في المطارحات على
مجعولية الماهيات بالجعل البسيط بان الوجود لما كان من الامور الاعتبارية فلا يتقدم
العلة على معلولها الا بالماهية فجوهر المعلول ظل لجوهر العلة والعلة جوهرها اقدم من
جوهر المعلول ويقرب من ذلك ما ذكره بعض الفضلاء بانا نعلم بالضرورة ان الاثر
الاول للجاعل ليس الا الموجود المعلول لا لكون الموجود المعلول ليس الا الماهية لان
الاتصاف بالوجود ونحوه من الامور الاعتبارية واجود منه ما قال سيدنا الاستاد
ادام الله تعالى علوه ومجده من انه لما كان نفس قوام الماهية مصحح حمل الوجود ومصداقه
فاحدس انها اذا استغنت بحسب نفسها من حيث اصل قوامها عن الفاعل صدق حمل الوجود عليها
عليها من جهة ذاتها ومن حيث هي حدود نفسه الامكان وهو باطل فاذن هي فاقرة الى …
من حيث قوامها وتقررها ومن حيث حمل الموجودية عليها وهي بذاتها بكلا الاعتبارين …
الليس الساذج الصرف والعدم المحض ويخرجها عنه الا التقرر والايس بجعل …
يتبعه الوجود على اللزوم بلا وسط جعل مؤلف هذه عباراته الشريفة نقلناها …
بهانه سفا الكتاب **بحث ومقاومة** مع هؤلاء القوم اعلم ان مدار احتجاجهم ومبناه
على ان الوجود امر عقلي اعتباري معناه الموجودية المصدرية الانتزاعية كالشيئية والممكنية
وغيرها ونحن قد بينا لك ان الوجودات الخاصة امور حقيقية بل هي احق الاشياء بكونها
حقائق والوجود العام امر عقلي مصدري كالحيوانية المصدرية والفرق بين القبيلتين
مما لو ضاء الله اتفاقا وسيتضح لك واذا انهدم المبنى انهدم البنيان ثم بعد تسليم ان
الوجود امر اعتباري لا عين له نقول لا نسلم ان مصداق حمل الوجود على الماهيات انما هو نفس تلك
الماهيات كما قالوا وان كان بعد صدورها عن الجاعل حتى يكون موجوديتها مستغنية
عن الجاعل كيف ولو كان كذلك يلزم الانقلاب عن الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي
فان مناط وجوب الذات عندهم هو كون نفس حقيقة الواجب من حيث هي مصداقا
لانتزاع الموجودية ومصداقا لحملها عليه ومناط الامكان الذاتي هو ان لا يكون نفس ذات
الماهية من حيث هي كذلك فالماهية بعد صدورها عن الجاعل اذا كان بحيث يكون مصداقا
لحمل الموجودية بلا ملاحظة شيء آخر معها بل مع قطع النظر عن اي اعتبار كان كان تلك
ذاته لكان الوجود ذاتيا له ولا يجدي الفرق بين حمل الذاتي وحمل الوجود بان الحكم
للشيء بالصدق عليه بلا ملاحظة حيثية تعليلية او تقييدية وحمل الوجود يحتاج الى ملاحظة
صدور الماهية عن الجاعل لانا نقول كون الماهية صادرة او مرتبطة بالعلة او غير ذلك اما
ان يكون ماخوذا في الماهية كونها محكيا عنها بالوجود او لا فان لم يكن عاد المحذور
وهو الانقلاب من الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي وان كان كان المحكي
واخلاء المحكي عنه بالوجود ومصداق حمل الموجود هو الصادر عن الجاعل
واثره المترتب عليه المجموع المسمى بالماهية وتلك الحيثية فالاثر

الفاعل اذن هو اتصاف الماهية بالوجود كما هو راي المشائين على المعنى السالف ذكره
… ان المحقق الدواني مع شدة توغله في كون الماهية من حيث هي اثر الجاعل … الوجود
قال في بعض تعاليقه ان حقيقة الواجب عندهم هو الوجود البحت القائم بذاته المعرى بحسب
ذاته عن جميع القيود والاعتبارات فهو اذن موجود بذاته متشخص بذاته عالم بذاته قادر بذاته
الى غير ذلك فكان مصداق الحمل في جميع صفاته هويته البسيطة التي لا تكثر فيها بوجه من الوجوه
ومعنى كون غيره موجودا انه معروض لحصة من الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى ان الفاعل يجعله
بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل بهذه الحيثية لا بذاته بخلاف
الاول ثم قال بعد كلام تركناه هذا المعنى العام المشترك فيه من المعقولات الثانية وهو ليس عينا
لشيء منها حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته كما ان مصداق حمله على غيره ذاته
من حيث هو مجعول الغير فالمحمول في الجميع زائد بحسب الذهن الا ان الامر الذي هو مبدأ انتزاع
المحمول في الكل ذاته من حيثية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته فانه كما سبق عين …
وجود قائم بذاته فهو بذاته بحيث اذا لاحظه العقل انتزع منه الوجود بخلاف غيره انتهى و
الى حاصل ان موجودية الماهيات الامكانية عنده اما بانتسابها الى … وهو الوجود كما …
عن … واما بافادة الفاعل نفس الماهية كما هو المشهور عن الاشراقيين … او بجعلها
… كما هو مذهب طائفة من المشائين والاول باطل عنده …
بما ذكرناه فبقي وتعين له الثالث فيكون المجعول كون الماهية …
فثبت عليهم تعلق الجعل المؤلف … بحث الماهية والوجود وطريق آخر …
لو كانت الماهية بحسب قوام ذاتها مفتقرة الى الجاعل لزم كون الجاعل مقوما لها …
نفسها فيتقدم عليها تقدم الذاتي على ذي الذاتي … معترفون به
فيلزم ان لا يمكن تصور الماهية مع قطع النظر عن الفاعل وارتباطها به وليس كذلك فانا
قد نتصور بعض الماهيات بكنهها مع قطع النظر عن غيرها فضلا عن الفاعل ونحكم على الماهية
الماخوذة من حيث هي بانها ليست الا هي فعلم من ذلك ان نفس الماهيات والطبائع الكلية
… وانها غير متعلقة بغيرها … بحسب حقيقة اخرى سواء كانت خارجة
عنها او انضمامية عينية ولا يلزم ما ذكرنا جواز انفكاك الماهية عن الوجود …
زعمته المعتزلة … الاعيان الثابتة …
… والحكماء ما لم توجد اصلا لم يكن شيئا من الاشياء والشيئية غير منفكة عن الوجود …
… هؤلاء القوم الماهية مفتقرة الى الجاعل …
الا بالعرض ولا يلزم منه انفكاك بين الوجود والماهية كذلك فنقول …
هذا السبب موجودية الماهية … بحيث يصير منشأ الحكم عليها بالوجود …
من حيث هي … ولا يلزم … وطريق آخر ان الماهيات الكلية والطبائع …
… لمفهوم الكلية العقلي …
عليها عارض لها … عند القوم ان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد …
الوجود … سواء كان امرا حقيقيا خارجيا او انتزاعيا عقليا لان …

نسبة جميع انحائها المفروضة الى علة نسبة واحدة فالم يخصص احد منها بالصدور عن
الجاعل فالمجعول اولا وبالذات ليس بعض المهية الكلية بل مع حصة التعين
او الوجود او ما شئت فسمه لا لعدم تخصصها لوجوده بعض الجاعل الا ما هو خارج عنها
بوجه من الوجوه لانا نقول هذا انما يمشي ويصح فيما اذا كان اثر الجاعل نحو من انحاء
حقيقة الوجود لا المهية فان المهية لما كانت مفهوما كليا يمكن بلا ملاحظة من حيث ذاتها مع
قطع النظر عن الفاعل وغيره فهو من حيث ذاته ان كان متعينا موجودا لكان واجبا بالذات
لا ممكنا وان لم يكن كذلك فلابد ان يكون اذا لم يكن بنفسه متعينا موجودا لم يصر متعينا
موجودا في الواقع الا بتغير عما كان هو اياه في نفسه ضرورة انه لو بقي حينئذ على
ما كان عليه في حد ذاته ولا تغير عما هو هو في نفسه لم يصر متعينا موجودا [illegible]
والتغير اما بانضمام غيره واما بكونه بحيث يكون مرتبطا بذاته الى الغير بعد ان لم يكن كذلك
بعدية ذاتية والاول باطل عندهم والثاني يلزم منه انقلاب الحقيقة وهو ممتنع بالذات
طرق الاول القائلون بالجاعلية والمجعولية في المهيات يلزم عليهم كون الممكنات امورا
اعتبارية لكون الوجود امرا اعتباريا عندهم فليس المؤثر والمتأثر في سلسلة الممكنات الا
نفس مهياتها بدون اعتبار الوجود فيلزمهم كون المجعولات وخصوصا ما هو المجعول الاول
لوازم المهيات ولازم المهية عندهم اعتباري محض لنفس تحقق اصلا تامل

تنبيه عرشي

ان صاحب الاشراق وتابعيه حيث ذهبوا على وفق الاقدمين من العلماء الاساطين
كاغاثاذيمون وانباذقلس وفيثاغورس وسقراط وافلاطن على ان [illegible]
العقول والنفوس ذوات نورية ليست نوريتها ووجودها زائدة على ذاتها فمعنى
ما نقلنا عنه في اعتبارية الوجود وتنزيل ما ذكره في هذا الباب على ان مراده اعتبارية
الوجود العام البديهي التصور لا الوجودات التي هي حقائق بعضها مراتب الانوار وكذا
وان يأول ما صح [illegible] على عدم [illegible] المهية بالوجود بامتناع عروض الوجود
والمادي لمهية لا على امتناع قيام بعض افراده بذاتها لكنه اشكل بهذا ان
الانوار الوصفية التي هي وجودات عارضة فان النور حقيقة واحدة بسيطة عنده
وليس التفاوت بين افراده الا بالشدة والضعف وغاية كماله النور الغني
الواجبي وغاية نقصه كونه عارضا لشيء اخر سواء كان جوهرا نوريا او جوهرا
غاسقا او تعقل غرضه المباحثة مع المشائين فانه كثيرا ما يفعل كذلك [illegible]
فاما هو الحق عنده اشارة خفية كما لا يخفى على من تتبع كلامه فيعول على التقدير [illegible]
لا يرد عليه في باب تعدد الذوات المحضة النورية ومجعولية بعضها عن بعض
جعلا بسيطا ما يرد على المشائين في مجعولية المهيات والطبائع الكلية لزوم
كون الممكنات امورا اعتبارية فان تلك الذوات عندهم كالوجودات الخاصة
عند المشائين في ان حقائقها هويات [illegible] لا يمكن تعقلها الا بالحضور الوجودي
والشهود الاشراقي وقد اسلفنا لك ان كل مرتبة من مراتب الوجود كونها [illegible]

المرتبة من مقوماتها [illegible] تصوره وعلا حقيقتها الا بعد ملاحظة ما هو ارتباطا
كل وجود بما قبله هو عين حقيقته لا يمكن تجرده عن ربطه الى علته فجعل ذاته بعينه
جعل ارتباطه مع الاول بلا انفكاك بينهما لا في الواقع ولا في التصور وليس كذلك المهيات
التي يمكن تصورها مستقلة على سواء الانشاء على انها تكون تارة في الخارج وتارة في الذهن
ومعانيها عرية في نفسها عن شيء من الوجودين وعن ارتباطها مع الحق الاول ولا مع شيء
الا الاجزاء التي هي ايضا امور كلية والمفهومات الاضافية ايضا وان كانت مرتبطة
بغيره بحسب مهيتها لكن المربوط والمربوط اليه بها حكم واحد في عدم كونها مرتبطة بحسب
مهياتها الى جاعلها ولذلك لا يمكن الحكم على شيء من المهيات بالوجود الا بعد ملاحظة
امر غيرها [illegible] من المكانيات التي تنسبق الوجود والعدم والصدور واللاصدور
اليها او سلب غيرها عنها [illegible] امكان الذوات الوجودية النورية تعلقها بالغير وكيف
لو قطع النظر عن جاعلها لم يكن شيئا لا وجودا ولا مهية اصلا فقطع النظر عن جاعلها بمنزلة
قطع النظر عن هويتها بخلاف المهيات الكلية فان معانيها متصورة مع قطع النظر
عن الجاعل اصلا وشيئا من العلية عند القائلين بالجعل البسيط من الاشراقيين هو كون الشيء
صرفا كما في اصطلاح المشائين ونورا محضا على ما هو اصطلاح حكمة الاشراق [illegible]
كان الموجود الحقيقي عندهم هو الوجود الواجب الغني الذي لا اشد منه والنور الغني الذي
لا اقوى اصلا والوجود كما علمت لا يعلم الا بالعلم الحضوري الشهودي وكذا النور
كنهه الا بالاضافة الاشراقية والحضور العيني اذ كل علم بشيء منه بالعلم الصوري
الذهني يلزم انقلاب الحقيقة كما اوضحناه في بعض رسائلنا فان المجعولات الوجودية
عندهم لوازم خارجية لعللها الجاعلة جعلا بسيطا لا لوازم ذهنية لم يلزم من كونها
كمجعول المهيات جاعليها كونها لوازم في كلا الوجودين حتى يلزم كونها لوازم المهيات مع
قطع النظر عن الوجودين فيكون امورا اعتبارية وانما يلزم ذلك لو لم يكن هويات عينية
صرفة لا يمكن حصولها في الذهن وقد عرفنا انها كذلك ففيه نظر [illegible] الحقائق
مهيته اي عين الانية وهي لا يكون كليا ولا جزئيا بمعنى كونها متشخصا بتشخص [illegible]
عين التشخص فان الوجود والتشخص واحد عند المعلم الاول وجماعة من اهل التحقيق
ومهيته هي غير الانية فهي ما يقبل الشركة والكلية فلوازم الضرب الاول لا تكون الا لوازم
خارجية وذوات محضة بخلاف لوازم الضرب الثاني فانها لا تكون الا امورا اعتبارية
كلية لا وجود لها في الخارج كما اثبت [illegible] وحققته [illegible]
[illegible]
ايضا ان اكثر القائلين بالعلية والمجعولية في المهيات يجوزون التفاوت في افراد [illegible]
حيثية او في عينه بوجه من وجوه التشكيك وبالقوة والضعف [illegible] الرأي [illegible]
الوجود وقولهم صريحا [illegible] تقدم ماهية العلة على ماهية المعلول وقد غفلوا عن [illegible]

والبرهان قائم على أن كل ما هو أقدم وجوداً من شيء فهو أقوى تحصلاً من العلة
أقوى تحصلاً من جوهر المعلول لأن العدم بالذات والاستيلاء في الوجود بل بهما
الكمال والنقص في الوجود للمجعول لظهور كون الفيض الوجودي بتمامه إلى العلة
ثم يتجاوزها إلى المعلول فتدبر ٢٢ م قدس سره

والمعلول كلاهما من أنواع الجوهر كالعقل الفعال في الهيولى مثلاً لم يفهم الأكثرون
بأن جوهر العلة في باب الجوهرية أقدم من جوهر المعلول وهم يتحاشون عن ذلك
وسيجيء تحقيق المسألة على وجه تزول عنه الشكوك إن شاء الله تعالى حكمة عرشية
فالحق في هذه المسألة على ما أدى إليه النظر الصحيح هو ما تعطيه الوجود الجعل البسيط
لا نفس الماهيات لعدم ارتباطها في حدود أنفسها بالفاعل وقد بينا أن المعلول من حيث
كونه معلولاً مرتبط بالعلة بنحو من الارتباط مجهول الكنه سواء كان الوجود ذا ماهية كلية
لذاتها تعلقاً بماهية من الماهيات من دون الافتقار إلا بتخلل جعل بين الماهية وبينه أو
لم يكن كذلك فإن قلت لم لا يكون الأثر الأول للجاعل اتصاف الماهية بالوجود كما هو المشهور
عن المشائين بالمعنى الذي حققنا عن متعلق الهيئة التركيبية قلت هذا فاسد من وجهين
الأول أن أثر الفاعل الموجود يجب أن يكون أمراً موجوداً والاتصاف بالمعنى المأخوذ
فهو أمر اعتباري لا يصلح كونه أثراً للعلة والثاني أن الاتصاف في نفسه لم
يتفرع على ثبوت تلك الصفة لكن يتفرع على ثبوت الموصوف فثبوت الماهية
قبل اتصافها بالوجود إنما يحصل بذلك الوجود فلزم تقدم الشيء على نفسه وتحصيل الحاصل
أو بغيره فينقل الكلام إلى الوجود الذي به الاتصاف فيتسلسل نعم لو قيل
إن الأثر الصادر عن العلة أولاً وبالذات أمر مجمل يحلله العقل إلى الماهية والوجود
أعني مفاد الهيئة التركيبية كان له وجه لكن بعد التحليل يحكم بأن الأثر بالذات
هو الوجود دون الماهية لعدم تعلقها من حيث هي هي بشيء خارج عنها فقد انكشف
أن الصوادر بالذات هي الوجودات لا غير ثم العقل يجد لكل منها نعوتاً ذاتية
كلية مأخوذة من نفس تلك الوجودات محمولة عليها من دون ملاحظة أشياء خارجية عنها
وعن مرتبة قوامها وتلك النعوت هي المسماة بالذاتيات ثم يضيفها إلى
الوجود ويصفها بالموجودية المصدرية وهذا معنى ما قاله المحقق الطوسي في كتاب مصارع
المصارع وهو أن وجود المعلولات في نفس الأمر متقدم على ماهياتها وعند العقل
متأخر عنها فلا يرد عليه ما أورده بعضهم من لزوم تقدم الصفة على الموصوف
لأنك قد علمت أن المحقق في نفس الأمر أولاً وبالذات ليس إلا الوجود ثم العقل
ينتزع منه الماهية ويحمل عليها الموجودية المصدرية المأخوذة من حقيقة
الوجود فالموصوفة بالموجودية المصدرية هي الماهية ويتقدم عليها بالذات
هو الوجود الحقيقي فحال الوجود والماهية على قاعدة التحليل في الاعتبار بعكس حالهما
عند الجمهور وهذا مما يقضي منه العجب فاحسن تدبره وتقريب ذلك ما قاله بعض
المدققين من أن تأثير العلة في الماهية التي بعينها الموجود حتى يكون أثر الفاعل مثلاً
هو السواد الذي هو نفس الموجود لا وجوده ولا اتصافه بالوجود ولا حيثية الاتصاف
لكن العقل ينسب السواد إلى الفاعل من حيث إنه موجود لا من حيث إنه سواد مثلاً
فنقول هو موجود من الفاعل ولا نقول هو سواد منه أو عرض منه انتهى وهو كلام
لو كان المعنى بالموجود فيه هو الوجود الحقيقي الموجود بنفسه لا بأمر عارض كالإضافة المنضافة
بنفس ذاتها إلا بإضافة أخرى عارضة لها أو غير ذلك من الأشباه وهذا القائل كأنه غفل عن

بل الموجود عنده مفهوم بسيط كلي شامل للجميع بديهي التصور ولا شك أن الموجود
بهذا المعنى ليس أثر الفاعل لكونه اعتبارياً محضاً قال بهمنيار في كتاب التحصيل
إذا أفاد وأفاد الوجود فإنه يوجب الوجود وإفادة الوجود هي إفادة حقيقة الأشياء
وجوده فإن للوجود حقيقة وماهية وكل ماهية مركبة فلها بحسب التحقق تلك الحقيقة
أو حمل تلك الحقيقة عليها مثلاً الأشياء لها سبب يحققه ويقومها ويخرجها
علته فلا سبب له وشبه لم يكون الموجود الذي له علة يجب أن يكون مركباً حتى يصح أن
يكون معلولاً والضابط أن الموجود المعلول في ذاته ممكن فيحتاج إلى المرجح إلى الفعل
ونعني بالمعلول أن حقيقته بذاته ومع اعتبار ذاته ليس بالفعل فكما أنك إذا تصورت
معنى المثلث تصورت معه الخطوط الثلاثة لا محالة فكذلك إذا تصورت الوجود المعلول
تصورت معه العلة انتهى قوله وفيه وجوه من التأييد لما نحن بصدده منها أن
ما ترتب عليه هو الوجود وحقيقته البسيطة لا غير وتأثيره في الماهية بإفاضة الوجود
عليها ومنها التنصيص على أن حمل الذات على نفسها ليس بعلة أصلاً لا بالعلة حد بذاته
ولا بعلة الوجود ومنها أن وجود المعلول بحسب هويته متقوم بوجود علته بحيث لا يمكن
تصور ذلك بدونه واعلم أن مراده من الماهية المركبة الماهية الإمكانية مع اعتبار الوجود
لها سواء كانت في حد نفسها بسيطة أو مركبة شك ودفع ربما يتوهم متوهم أن
الوجود وحده لا يمكن أن يكون معلولاً لأن الوجود طبيعة واحدة فلو كان تأثير العلة
وحده لكانت علية طبيعة الكل معلول مثلاً السخونة المحتاج في فيضانه عن العلة
المفارقة إلا شرطاً والإلكانت دائمة بدوام المبدأ المفارق فالمتوقف على ذلك الشرط
لو كان وجود السخونة وشرطيتها لزم أن يتحقق وجود السخونة بتحقق ما هو شرط الوجود
البرودة كالماء لأن وجود البرودة مساوق لوجود الحرارة فيما هو شرط لذلك
شرط لهذا فلزم فيضان وجود السخونة عند ملاقاة الماء لأن الماهية قابلة والفاعل
فياض والشرط حاصل فيجب المعلول فمن هذا يلزم حصول كل شيء عند كل شيء
البطلان بديهة الحس العيان وأنت بعد إتقان الأصول التي سبقت منا لا تعتريك
تخشى لأن أمثال هذه الشكوك فتذكر تنبيه احذر أن يحجبك سوء الفهم
كلام الحكماء ولطيف قولهم وإشاراتهم إلى المعاني الدقيقة إذ كثير من الناس لما سمع
قولهم إن الجوهر جوهر بنفسه والعرض عرض بنفسه ولم يفهم المراد فظن أنهم يقولون
إنها مستغنية عن الجعل والتأثير رأساً وليس الأمر كما توهموه وإنما قالت الحكماء
لأنك إذا تأملت الوجودات وتصفحت أحوالها ولوازمها وجدت الوجودات موصوفات
وملزومات والمعاني الكلية والمفهومات الذهنية كلها صفات ولوازم فعرف أن
علة اختلاف الموصوفات الوجودية بحسب الحقيقة في المعرفة هي أحوال تلك اللوازم
والصفات التي هي ذاتيات أو عرضيات وأما اختلاف تلك الصفات فهي بحسب أحوال
ذواتها ووجوداتها التي هي تتخالف الذات كمالاً ونقصاً وشدة وضعفاً وسبقاً ولحوقاً

[illegible]

العقلانية العقل ليست فائضة من العنوة ولا هي من العنور لانها ايضا والعنور
من احل ذلك موقع المباينة لكيف يكون منه فكذلك الجهة المساة مهيته المعلول
فيثبت صحة قول من قال المهية غير مجعولة ولا فائضة من العلة فان المهية ليست الا ما به الشي
شيا فيما هو ممتاز عن غيره من الفاعل على حسب كل شي وهو الجهة العقلانية المشار اليها التي
تنزل في الباب منزلة المادة في الاجسام وقد اشار الى ثبوت هذا التركيب في
الباب الشيخ الرئيس في الهيات الشفا حيث قال ان الذي يجب وجوده بغيره دائما
هو ايضا غير بسيط الحقيقة لان الذي له باعتبار ذاته فانه غير الذي من غيره
حاصل الهوية منهما جميعا في الوجود فلذلك لا شي غير واجب الوجود يعرى عن ملابسة
بالقوة والامكان باعتبار نفسه وهو الفرد الحقيقي وما عداه زوج تركيبي انتهى
لها باعتبار ذاته هو مهيته والذي له من غيره هو وجوده وهويته
المتين استلزام الجسم من الهيولى والصورة ولهذا اسند القوة والامكان الى المهية
اسناده الى المادة وان كان بين هذا التركيب وتركيب الجسم الموثوق وكذا بين
الامكان في الموضعين كما يستطلع عليه ان شاء الله تعالى

[illegible]

توزيع

[illegible]

لا العلة
فعلا الذي عينها مختلفة باعتبار التعلق منها بل لبعضها مثال وكذا اختلاف حال الا
والابيض من اجل ما حيل [illegible] واختلاف السواد والبياض لذاتيهما
لا العلة اوى [illegible] ان السواد والبياض [illegible] انما مختلفين لهما علة اخرى تادي الى غير
النهاية فالسواد والبياض مختلفان بانفسهما لا بصفة فيهما بل بذاتيهما اللتين
هي عينها وجوديهما فهذا معنى كلامهم ولم يريدوا ان السواد مثلا ليس مجعولا جاعل ولا
بصنع صانع كما يتوهم كثير ممن لم يرتضوا بالعلوم العقلية وستعرف زيادة بصيرة

توضيح فيه تلويح

المعلول يجب ان يكون مناسبا للعلة وقد تحقق كون الواجب
عين الوجود والموجود بحقيقة ذاته فالفائض عنه يجب ان يكون وجود الاشياء لا
مهيتها الكلية لفقد المناسبة بينها وبينه تعالى قال الشيخ الرئيس في بعض رسائله الاول
بذاته ظاهر متجل لجميع الموجودات ولو كان ذلك في ذاته تاثير الغير لوجب ان يكون
في ذاته المتعالية قبول تاثير الغير وذلك خلف بل في ذاته بذاته متجل ولاجل قصور بعض
الذوات عن قبول تجليه محتجب فبالحقيقة لا حجاب الا في المحجوبين والحجب هي القصور
والضعف والنقص وليس تجليه الا حقيقة ذاته اذ لا معنى له بذاته في ذاته الا
صريح ذاته كما اوضحه الالهيون فذاته متجل له ولذلك سماه الفلاسفة صورة فاول
قابل للتجلية هو الملك الالهي الموسوم بالعقل الكلي فان بجوهره يتقبل تجليه
تجوهر الصورة الواقعة في المراة لتجلي الشخص الذي هي مثاله وبقرب من هذا المعنى
قيل ان العقل الفعال مثاله فاحترز ان يقول شبهه وذلك لان الواجب الحق تعالى كل
منفعل عن فاعل فانما ينفعل بتوسط مثال واقع من الفاعل فيه وكل فاعل يفعل
في المنفعل بتوسط مثال يقع منه فيه وذلك يتبين بالاستقراء فان الحرارة النارية
تنفعل في جسم من الاجسام بان يضع فيه مثالها وهو السخونة وكذلك سائر القوى
من الكيفيات والنفس الناطقة انما تنفعل في نفس ناطقة مثلها بان يضع فيها مثالها
وهي الصورة العقلية المجردة والسيف انما يضع في الجسم مثاله وهو شكله و

[illegible]

ان مثال [illegible] لا
ان يكون مثالا له في المهية
[illegible]

في اذلا يتاذا له من نوع لانه لا نوع له
اصلا حاله صرف الوجود من غير
مهية فوجود الواجب تعالى الذي
هو عين ذاته لا جنس له ولا فصل له
ولا انه لم يكن نوعا اذلا نوع له
اصلا [illegible]

المتن

في وحدة [illegible] الدال
الوجود ليس [illegible] واحدة
[illegible]
الوجوب والامكان وصدق مفهوم
العام الاعتباري المصدري على افراده
صدق عرضي [illegible]
[illegible]
الواجب [illegible]
[illegible]
اصلا [illegible]
[illegible]

[illegible]

بقوله فيه بحث اما اولا فلانه منقوض بان في وقت التصور فان المقدمات جارية
فيها وايضا ثانيا فلانا نقول هذا الفرد لوجوده الذهني ربما يعتقد التصديق بثبوت
وجوده في الذهن من غير ان يصدق بوجوده في الذهن كما في افادة التصور
فظهر ان ما ذكره مغالطة ومثل ذلك غير مشتبه هذا كلامه في رسالته المسمى بانموذج
العلوم وقد علم مما ذكرنا الفرق بين الكاسبين من ان احتياج المطلوب التصديقي
الى مباديه وتقومه بها بحسب الصدور والوجود لا بحسب المفهوم والتصور اذ المطلوب
التصديقي النظري مما يتصور اولا قبل اقامة الحجة عليها من دون تصور مباديه
التصديقية بها بوجه من الوجوه ثم تحصل النفس بعد تصور المطلوب مباديه التصديقية
وينتقل منها اليه ثانيا بحسب التصديق فكانها كالعلل الفاعلية لوجود المهية
بعينها او لوجود صفة من صفاتها ويؤيد هذا ما قاله بهمنيار ان نسبة اوليات
الاوليات الى جميع النظريات كنسبة فاعل الكل الى الموجودات واما المطلوب
التصوري وخصوصا الحدي فاحتياجه الى مباديه القريبة والبعيدة احتياج
ما هي وتقومه بها بحسب المفهوم والمهية لا بحسب الصدور والتحقق كاحتياج الحد
الى اجزاء المحدود فبذلك تحقق الفرق بين موقع التصديق وموقع التصور و
يندفع النقض وكذا المنع الثاني فادن تامل وتدبر

فصل في ان الوجود لا يشتد
ولا يضعف لكل من الاستداد والتضعف حركة في الكيف كما ان كلا من التزايد
والتنقص حركة في الكم ومعنى وقوع الحركة في مقولة هو ان يكون للموضوع في كل ان
مفروض من زمان الحركة فرد من تلك المقولة يخالف الفرد الذي يكون له في ان اخر
نوعية او صنفية او نحوا اخر وربما يعتقد انها عبارة عن تغير حال تلك المقولة
في نفسها وهو فاسد لان نفس السواد مثلا اذا اشتد حتى تكون
موضوع الحقيقي للحركة في السواد نفس السواد كيف وذات الاول في نفسها
الزائدة ليست بعينها الناقصة والاتية لا حد لبين يقول في ذات الاول باقية و
ينضم اليها شيء اخر فان الذي ينضم اليه ان لم يكن سوادا فما اشتد السواد في سواديته
بل حدثت فيه صفة اخرى وان كان الذي ينضم اليه سوادا اخر فيحصل سوادان في محل
واحد بلا امتياز بينهما في الحقيقة او المحل او الزمان وهو محال والتحاد و
الاثنين من السواد الضاعف متصور لانهما ان بقيا اثنين فلا اتحاد ولا
الى ان انتفيا وحصل غيرهما او انتفى احدهما وحصل الاخر فقد علم ان الاشتداد في
السواد ليس بقاء سواد وانضمام اخر اليه بل بانعدام ذات الاول عن
الموضوع وحصول سواد اخر اشد منه في ذلك الموضوع مع بقاءه في الحالين
وعليه القياس في التضعف اذا تحقق هذا فنعلم ان لا حركة في الوجود فقط
اما على طريقة القائلين باعتبارية الوجود مطلقا وتكثره بتكثر موضوعاته

فواضح لا يحتاج الى البيان واما على ما اخترناه كما علمت من ان الوجود ليس عرضا كما
بل هو عين وجود الموضوع وموجوديته بل هو عين الموضوع في نفس الامر كيف
يسوغ تبدله مع بقائه وما هو عينه حملا وتحققا اللهم الا باعتبار بعض الملاحظات العقلية
وايضا يلزم من الحركة في الوجود عدم بقاء المتحرك بالفعل في اي كون متحركا لان المتحرك ليس هو
بعينه في البعض من زمان الحركة وان اتى بالفعل الحركة فليس بمكن ان يتحرك الشيء فيما لا يتقوم

وهم وتنبيه ربما يتوهم انه لو كان جعل موضوع
الابه كالوجود والصور الجوهرية الحركة فيه جوهر وجوده في ذلك الحركة
الحركة شيئا ما كرم ان لا تحقق حركة في مقولة لان الاشتداد
الا اذا انما يتصور اذا كان للافراد وجود بالفعل وليس كذلك والا لزم تشافع الانات
وانحصار ما لا يتناهى من الموجودات المترتبة بين حاصرين فيراح بان تلك الافراد
وان لم تكن موجودة متميزة بالفعل لكنها موجودة بالقوة القريبة من الفعل بمعنى ان اي
آن فرض انقطعت الحركة فيه يلتبس المتحرك لفرد مخصوص من تلك الافراد وفيه نرد
هذا بانه يلزم ان لا يكون للمتحرك الاينى في زمان الحركة مكان بالفعل ولا للمتحرك الكمي
كم بالفعل واجاب عنه العلامة الدواني بان المتحرك انما يتصف بالفعل حال الحركة
بالتوسط بين الافراد وذلك التوسط حال بين صرافة القوة ومحوضة الفعل
القدر الضروري هو ان الجسم لا يخلو من تلك الاعراض والتوسط فيها واما انه لا
يخلو من افرادها بالفعل فليس ضروريا ولا برهان عليه بل البرهان ربما يقتضي خلافه
هذا كلامه ولا يخفى ما فيه فان المتحرك في الاين مما احاط به جسم في كل زمان حركته
فبالضرورة له اين بالفعل والا لزم الخلاء وهو محال وايضا الافلاك غير منفكة
عن الحركة الوضعية فيلزم ان لا يكون لها وضع في وقت اصلا فالحق في المقام ان
المقولة التي تقع فيها الحركة ليست منحصرة في الافراد الانية بل لها افراد انية
بعيار السكون وافراد زمانية تدريجية الوجود منطبقة على الحركة بمعنى القطع بل
هي عينها كما راه بعضهم فحينئذ يكون للمتحرك ما دامت الحركة باقية على اتصالها فرد
واحد زماني متصل غير قار ذو هوية متكممة اتصالية ينتظم جميع الحدود المفروضة
في الانات نسبتها اليه نسبة النقط المفروضة الى الخط فالفرد الزماني من المقولة حاصل
للمتحرك بالفعل من دون فرض اصلا واما الافراد الانية والزمانية التي هي حدود
ذلك الفرد وابعاضه فهي حصولها بمجرد الفرض فاذن لا يلزم خلو الجسم عن المقولة
المتحرك فيها ولا تتالي الانات والانيات في لا انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين اذ
لا يوجد فرد واحد انى بالفعل حال الحركة فضلا عن تشافع الانيات وكونها غير متناهية
وليس لك ان ترجع وتقول فليكتف في اشتداد الوجود وتضعفه بهذه المرتبة
قوام الموضوع وثباته لان استمرار موضوع الحركة شرط للحركة والفرد الزماني
من الشيء لا استمرار له اصلا الا في زمان وجوده ولا في غير ذلك الزمان وزيادة
التوضيح موكولة الى تحقيق مباحث الحركة والزمان ان شاء الله تبارك وتعالى

فصل في الشدة والضعف لعلك كنت مقروع السمع في ملتقيات العلوم ان
كل متمايزين في الوجود او العقل فتمايزهما اما بتمام ماهيتيهما دون اشتراك في شيء
منهما او بشيء من سنخ الماهية بعد الاشتراك في شيء آخر ثم تميزهما ان كان بخصوص المعاني
فصول ومحصلات للطبائع نوعية والتركيب تركيب اتحادي او بامور عرضية تعدي
اتفاقهما في تمام الحقيقة المشتركة والمحصلة افرادا صنفية او شخصية والتركيب تركيب
اقتراني ولا احدكم ما تفطنت هناك بقسم رابع ذهبت اليه فلاسفة الاشراق
منقدح به الحصر وهو ان الافتراق ربما لا يكون بتمام الماهية ولا ببعضية منها ولا
زائدة عليهما بل بالكمال والنقص في نفس الماهية بان لا يكون نفس الماهية مختلفة
المراتب بالكمال والنقص [illegible] بالقياس الى مراتب نفسها وراء ما لها من
الغرض بالقياس الى افرادها المتضمنة لها ولغيرها من الفصول واللواحق وهذا ما
يقع فيه الاختلاف بين الفريقين فاحتجت اتباع المشائية على بطلانه بان الاكمل
ان لم يكن مشتملا على شيء ليس في الانقص فلا افتراق بينهما وان اشتمل على شيء كذا
فهو اما معتبر في سنخ الطبيعة فلا اشتراك بينهما واما زائد عليها فلا يكون الا فصلا او
عرضيا زائدا وهذا الاحتجاج مع انتقاضه بالتعارض ردي جدا بل هو مصادرة
على المطلوب الاول اذ الكلام في ان التفاوت قد يكون بنفس ما وقع فيه التوافق من
السنخ لا بما يزيد عليه في ان الاختلاف بين السوادين مثلا اذا كان بفصل فالفصل
الذي يميز احدهما عن الآخر ليس مقوما لحقيقة السواد والا لم يكن جزء الماهية فصل مقوم
منقسم للسواد المشترك بينهما الذي هو جنس لهما على هذا التقدير ولا شك ان الفصل
لماهية الجنس مفهوم خارج عنها في انه بالقياس الى ماهية الجنس كحال سائر العرضيات فاذا كان
الاشتداد او التامية في السواد من جهة الفصل الذي معناه خارج عن السواد فيكون التفاوت
بينهما وراء السواد وقد فرض خلافه اجابوا عن ذلك بان الذي يقال بالتفاوت [illegible]
هو العرضي المحمول كالاسود معروضات مبدء الاشتقاق كالسواد مثلا لا يحل
بعضها على فرد من افراد المبدء لتماميته في حدة فرديته عن المشترك وبعض على آخر
منها ليس كذلك انما يختص بنفس هويته مع عدم الفرق بين افراد المبدء بالفعل [illegible]
المفهوم المشترك عنها فطبيعة السواد على التواطؤ الصرف في افرادها الشديدة والضعيفة
مطلقا وانما التشكيك في مفهوم الاسود على معروضي الفردين المختلفين شدة وضعفا
في هويتها الفردتين وفصول السواد وان كانت [illegible] بحسب ملاحظة العقل عن ماهية السواد
الذي هو الجنس لكنها [illegible] التفاوت بحسبها الا هو حاق
[illegible] تفاوتا [illegible] الشديد من السواد والضعيف
منه ليس بينهما تفاضل في السوادية [illegible] النفاوت بالخارج
[illegible] بعيد عن الصواب كيف ولو كان الاختلاف الذي هو المصحح
موجبا لاختلاف صدق المشتق على المعروضين [illegible] مقتضيا الاختلاف
صدق المبدء على الفردين بل هذا اقرب ومن حججهم في هذا الباب ان ذات [illegible]

ان كانت هي الكاملة فالناقص والمتوسط ليسا نفس الذات وكذا الكلام في كل واحد
من الناقص والمتوسط فالباقيان ليسا تلك الحقيقة بعينها وبذا يعرف [illegible] الحقيقة
فان ما لا يحتمل التعميم والتفاوت انما هي الوحدة العددية واما الوحدة المعنوية
فلا يخص لها بقول الحقيقة النوعية هي الجامعة للحدود والشامل للزائد والناقص والمتوسط
فان قلت الكلي الطبيعي موجود عندهم في الخارج فالامر المشترك من المراتب الثلاث
في الخارج وان كان ظرف عروض الاشتراك له انما هو الذهن فما بقي عند العقل بعد
تجريده عن الزوائد والمشخصات هو مطابق للكامل ولغيره من الناقص والمتوسط
وعلى اي تقدير فلا يكون مطابقا للجميع ولا مقتضيا الا مرتبة معينة من المراتب [illegible]
البواقي من المراتب مستندة الى امر خارج عن الطبيعة المشتركة فلم تخرق الوهم قلت
الكلي الطبيعي على [illegible] انما يتحقق في المتواطي من الذاتيات فان المهية اذا
جردت عن الزوائد يكون [illegible] جميع الافراد غير متفاوتة فيها بخلاف المتواطئات
والمشكك ليس من هذا القبيل بل كل مرتبة توجد منه في الخارج [illegible]
متعددة لو امكن وجودها في العقل فهي بحيث اذا جردها العقل عن الخارجيات توجد
تلك المرتبة بعينها في الذهن وكذا حال مرتبة اخرى له ايضا وتلك المراتب المأخوذة
عن الاشخاص الخارجية الموجودة في الذهن ليست في التامية والنقص بمنزلة واحدة
فلا بعض لواحدة منها الكلية بالقياس الى جميع الاشخاص المندرجة تحت جميع المراتب
نعم الجميع مشتركة في سنخ واحد مبهم غاية الابهام وهو الابهام بالقياس الى تمام
الحقيقة ونقصها وراء الابهام الناشئ فيه عن الاختلاف في الافراد [illegible]

تتمة تفصيلية ضابط الاختلاف التشكيكي على انحاء هو ان يختلف قول الطبيعة
المرسلة على افرادها بالاولوية او الاقدمية او الاتمية التي معها الاشدية والاعظمية
والاكثرية والخلاف بين شيعة الاقدمين واصحاب المعلم الاول من المشائين في
اربع مقامات الاول ان الذات والذاتي بالقياس الى افراده يمتنع ان يكون
متفاوتا تابعا من انحاء التشكيك سواء كان بالاولوية وعدمها او بالتقدم والتأخر
او بالكمال والنقص ام يمكن فيهما ذلك [illegible] المتأخرون [illegible] واتفاق
[illegible] الجميع في نفي التشكيك بالاولية عن الذاتيات وهو مستبعد جدا وقد غفل [illegible]
الجوهرية النورية عند حكماء الفرس الاقدمين بعضها علة للبعض بحسب [illegible]
[illegible] التشكيك بالاشدية والاضعفية يوجب اختلاف النوعي
[illegible] في افراد ما فيه الاختلاف فيكون من الاختلاف في فصولها الذاتية ام لا بل يجوز
الاختلاف في النوع بين البعض ان لم يجز بين الجميع والثالث ان التفاوت بحسب
الكيف والتفاوت بحسب الكم [illegible] يختلفان في التشكيك ام ضرب واحد منه
وان لم يسم باسم واحد [illegible] في التفصيل [illegible] الرابع ان الاختلاف
بالشدة والضعف والكمال والنقص يختص بالكم والكيف ام يتحقق في غيرهما
مثل الجوهر فالمشاؤون ذهبوا الى الاول والشيخان المذكوران [illegible] على كل من هذه المقامات
الاربعة والرواقيون على الآخر [illegible] الجميع فلنتعرض للقول في كل منها اما المقام [illegible]

الاول نقول انك لما تيقنت ان الوجود حقيقة واحدة لا جنس لها ولا فصل في
جميع الاشياء بمعنى واحد وافرادها الذاتية ليست متخالفة بالذوات ولا بالهويات
التي هي مغايرة للذات بل بالهويات التي هي عين الذات وقد مر ايضا ان الجاعلية
والمجعولية لا تتحقق الا في الوجودات دون المهيات الكلية فاحكم بان افراده
المتعلقة بنفس هوياتها المتفقة الحقيقة المتقدمة بعضها على بعض بالذات والمهية
محلها بانحاء الاختلافات التشكيكية من الاولوية وعدمها والتقدم والتأخر والقوة
والضعف ومما ينبه على ذلك ان اجزاء الزمان متفقة المهية مع تقدم بعضها على بعض
بالذات لا بما هو خارج عن نفسها ومما احتج به شيخ الاشراق في اثبات هذا المطلب
قوله في كتاب المطارحات وهو ان المقدار التام والناقص ما زاد احدهما على الآخر
بعرض والافصل متمم للمقدار فانه عرض ايضا لما يقيمه فالتفاوت في المقادير
بنفس المقدار وليس الزائد خارجا عن المقدار بل ما زاد به هو كما ساوى به في الحقيقة
فليس الافتراق بين الخطين المتفاوتين بالطول والقصر الا بكمالية الخط ونقصه وكذا
بين السواد التام والناقص فانهما اشتركا في السوادية وما افترقا في امر خارج عن
السوادية فصلا كان او غيره فان التفاوت في نفس السوادية واعترض عليه بان
طبيعة المقدارية في المقدارين الزائد والناقص على السواء كلها واحدة والتفاوت بينهما
ليس بنفس المقدار المطلق وان كان خبر بان بان التفاوت عرضا فيه التفاوت لانه
بنفس المقدارية المختصة بكل منهما في حد فرديتهما بحسب [illegible] على التفاوت
محدوده الى حده وبعينه وذلك امر خارج عن طبيعة المقدارية تابع لهما من جهة
المادة والانفعالات لانها المختلفة فكل من الطويل والقصير الخطين اذا لوحظا من حيث
طبيعة الخط كان كل منهما طولا حقيقيا بعينه اي [illegible] انه بعد واحد ولا يعقل بينهما
في هذا المعنى تفاضل اصلا واذا لوحظ بقياسه الى الاخر كان الازيد منهما طولا لاجما
يفضل على الآخر بحسب الخصوصية الفردية كما قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء ان الخط
ان كمية لا يكون ازيد في كمية والنقص بل ان كمية لا يكون اشد وازيد في انها كمية
اخرى شاركتها وان كان من حيث المعنى الاضافي ازيد منه اعني الطول الاضافي انتهى
فالطول الحق لا يقبل الازيد والانقص بل الطول المضاف وكذلك حكم العدد و
قال بالاضافة اعلم ان الكثير بلا اضافة هو العدد والكثير بالاضافة عرض في العدد
وكذا طبيعة السواد والحرارة اضافي السوادات والحرارات على نسق واحد انما الاختلاف
بحسب خصوصيات الافراد لا بمعنى جوهر المهية المشتركة ومنها كما قال ايضا السواد
الحق لا يقبل الاشد والاضعف بل الذي هو سواد بالقياس عند شيء انقص
بالقياس الى اخر وكل ما يفرض من السواد فهو لا يقبل الاشد والاضعف حتى
نعم بل انا عندنا يوجد بالعكس فلذلك كان تقابل الطرفين لم يتم الاوساط و
لا يزداد بذلك اقسام التقابل ولا ينهدم اشتراط التضاد الحقيقي لغاية الخلاف
فمعنى الاشد والازيد يرجع عنده شيئا الى كون احد الفردين في حد نفسه [illegible]

منه العقل بمعونة الوهم مثل الفرد الاضعف زيادة لا انديادا وطبيعة العام بعينها في بعض
الافراد ولا بالكثرة بظهور آثار الكلي في بعض الافراد وكافراد نفسه والاركان التي هي
الذاتيات قابلة للشدة والضعف كالانسان مثلا لاختلاف افراده في استتباع
الآثار كثرة وقلة فالوا [illegible] موجود والكل ليس تشكيكا بل هو بسبب الاختلاف فصدق المشتق
الفردين على موضوعيهما كالاقرب لقبول الجسمية الاولوية والحصول انما يتحقق عندهم
في السوادين ما فيه الاختلاف منهما بل يتحقق في كل منهما ما به الاختلاف وهو فصله المنوع
لهما انما يوجد بين الجسمين الشديد السواد والضعيف السواد ما فيه الاختلاف [illegible]
الاسود فان احدهما او فرجعل ما يطلق عليه السواد الاخر فيحمل [illegible]
عليهم ما ذكره الشيخ الالهي في المطارحات بقوله وهؤلاء هم الذين يقولون [illegible]
الاشد يمتاز عن السواد الانقص بفصل واذا كان السواد له فصل مقسم فهو جنس و
واقع بالتشكيك بعض الجنس واقع بالتشكيك وقالوا الاسود من الاجناس واقع بالتشكيك
انتهى [illegible] المقام الخ فالحق عندنا ما ذهب اليه الرواقيون من الاقدمين وغيرهم لما ذكرنا ايضا من
حقيقة الوجود من انها ليست ذات افراد متخالفة بالفصول مع ان بعضها في غاية القوة
والعظمة وبعضها بحسب هوياتها التي لا تزيد على ذواتها في غاية الوهن والخسة كوجود الحركة
والهيولى والعدد وامثالها من ضعفاء الوجود وايضا المشائين قد اثبتوا الاشتداد في
الكيفيات وتضعفها بعين حركة الموضوع الجسماني في مراتب الكيفيات كالحرارات والسوادات
عرضهما وهذا المتحقق عندهم ان الحركة الواحدة امر شخصي له هوية اتصالية بحسب المسافة التي
منتهاها والعارض المتصل الواحد وحدود الاتصال متحدة بحسب الماهية النوعية وقد ادعوا
بداهة هذه الدعوى في الطال [illegible] ومقادير الاجسام فلزم من ذلك ان
مراتب الشديد والضعيف من السواد [illegible] متحدة في الماهية النوعية [illegible]
وان السلوك الاشتدادي [illegible] يخالف السلوك [illegible] بحسب مراتبه كالحركة
من جهة كونه على اليه ومنه السلوك وان كان [illegible]
بين السواد والبياض فان الغبرة حالة [illegible] ليست سوادا ضعيفا او بياضا ضعيفا
ضعيف ولها ايضا مراتب شديدة وضعيفة واما المقام الثالث فالشدة والضعف
قد يعنى بهما ما يعرفه الجماهير ويدل عليه ادوات المبالغة وان كان موضوعهما الكل
بحسب اللغة هو القوة على المبالغة ومنه نقل الى هذا المعنى في العرف لا يقال ان الخط
كذا اشد خطية من خط كذا كما يقال سواد كذا اشد سوادية من سواد كذا وكما يقال
هذا اخط من ذلك كما يقال هذا اسود من ذلك [illegible] الاستعمالات العرب
العرف حكم بان الشدة والضعف تختص قوتهما بالكيفيات دون الكميات وغيرها والتعويل
الكميات انما تقبل الزيادة والنقصان والكثرة والقلة لا غير ولاحقا في التعويل
على تجرد اللفظ واطلاق اهل العرف فيما حرر ارباب العلوم العقلية والحق ان
الحكم انتقاض الحقائق عن العرفيات اللسانية ان هذا القياس [illegible]

في نفسه فانه وان لم يطلق في العرف ان خطا كذا اشد خطية لكنه يقال انه اشد طولا
من خط كذا ومفهوم الطول مفهوم الخط فالشده هي الشده في الخط وكذا يطلق
ان هذا الخط اطول من ذاك او اكبر منه مع ان المطلق يسلم ان الخط [illegible]
وكذا في الكم المنفصل اعتمد واو في نفي الاشدية عنهما على انه لا يقال في العرف
عدد كذا اشد عددية من كذا ومع ذلك فقد اعترفوا بانه يصح ان يقال عدد كذا اكثر
من عدد كذا والكثرة في العدد وشيء واحد فالشده في شده في العدد وعلى ذلك فقس
حال الضعف فيهما وقد فرق بعضهم بين الشده والزياده ان الشده لها حد تقف
عنده بخلاف الزياده المقداريه او العدديه فان الطول لا ينتهي الى حد الا ويمكن
تصور ما هو اطول منه وكذا العدد واما السواد والحراره وما يجري مجراها فتنتهي
الى ما لا يتصور ما هو اشد منه ويرد اولا المنع من ان الكيفيات تنتهي الى حد لا يمكن
الزياده عليه بحسب نفس الامر وان كان الذي في الوجود لا يكون الا متناهيا فتنتهي
حد ليس في الوجود ما هو اشد منه وهكذا الطول والكثره ثم عن فرق وثانيا انا
هذا على تقدير التسليم مما لا تاثير له في بيان الفرق بينهما بان كلا منهما نحو
من اقسام التشكيك تحت القسم الاول ليه ومن هذا القبيل ما قالوا في الفرق بينهما
ان الزائد والناقص انما يقال فيما صحت اليه الاشاره الا قدر به المساواه [illegible]
واما ما يمكن يتعين بعض منه بالمساواه وبعض زايد والاشد والاضعف ليس [illegible] هذا
القبيل فلا يقدر المساوي [illegible] يقال لهم ان العدد متقوم المتقوم الوحدات دون
الاعداد وكل مرتبة من العدد نوع بسيط غير مركب من الاعداد الاخرى فلا يتقوم
بالثلثه ولا الثلثه بالاثنين واذا فصل في العقل تبطل صورته وتحصل صورة
اخرى فالتفاوت الذي يتصور بين الثلثه والاربعه فباي جزء من الاربعه يقع المساو
وباي منها المفاوته وكيف يتاتى يتعين قدر التساوي والجزء التفاوت في
الانواع البسيطة والحقايق لو التفاوت الكيفي والمقداري والعددي يستحق
اسامي مختلفه بحسب اضعه المختلفه فان ما به الفضل في الكم المقداري بعض مفهوم
من هوية كاملة فيتحد الهوية مع هوية ناقصة مع مساويها مثلك ولذلك
تتصور منها الاتحاد في الوجود وفي الكم العددي بعض من هوية تامة متباينة المهية
والوجود لهوية ناقصة ولما [illegible] فتمتنع منهما الاتحاد في الوجود وفي
الكيف نفس هويه فاضله تماهي تلك الهويه الفاضله لا شي موهوم منها او موجود
فيها بل بكليتها ذاتها الخاصة وهذا انما يستقيم لو كانت الطبيعة المشتركة بين الكامل والناقص
طبيعة جنسية ويكون كل منهما متحصلا بفصل لا يزيد على حقيقتها موجود في الخارج حتى يكون
[illegible] واحد منهما بنفس حقيقته المختصه وكلية ذاته الخاصة اتم واشد من الاخر لا بجزئه المماثل
في الوجود او الوهم للجزء الاخر فقد استوضح ان مناط الشده والضعف تباين الحقيقه
النوعيه وكذلك الكثره والقله مع ما ذكر من الفرق بخلاف الزياده والنقصان فانهما تقعان مع

اختلاف

اختلاف التشخصات وتفاوت الهويات فيقال لهم [illegible] في تلك هذه الالفاظ
ويمكن لهم وضع الاصطلاح فلهم ان يصطلحوا على الكمال والنقص في الكم المقداري
بالزياده والنقصان وفي العددي بالكثره والقله وفيما سواهما من الكيف بالشده
والضعف الا ان هيهنا جامعا بين الجميع وهو التمامية في نفس المعنى المتفاضل فيه
والنقص فيها واما المقام الرابع فاعلم ان الحكماء المتقدمين مثل انباذقلس و
افلاطون ومن تبعهما حكموا بان جواهر هذا العالم الادنى اظلال لجواهر العالم
الاعلى وارادوا بذلك انها معلولة لتلك اذ المعلول كظل لما هو علته والعكس جوهريتها
اقدم من جوهرية المعلول كما علمت من قاعدة الجعل ومن ان الوجود على الحقايق [illegible]
على اوزانه فتقدم العلة على المعلول بماهيتها الجوهرية وللجوهريات [illegible] كالعلة
في القوام والاستقلال فاذا استفيدت جوهرية المعلول من جوهرية العلة كيف
تساويها في الجوهرية بل لا بد وان تكون جوهرية العلة اتم من جوهرية المعلول لا
معنى للشده الا ذلك فبعض الجواهر اشد جوهرية من بعض من حيث المعنى سواء
اطلقت عليه صيغة المبالغة ام لا اذ الحقائق لا تستصلح [illegible] الاطلاقات العرفية هذا
هو المراد مما اشار اليه الشيخ الاشرف في التلويحات بقوله ان الحكماء المتقدمين [illegible]
على ان جواهر هذا العالم كظل للعالم الاعلى كيف ساوتها في الجوهرية ثم اورد
بعد ذلك على نفسه سؤالا وهو قوله ان الاولويه والاشديه تقال فيما بين ضدين
يعني بذلك ان الجوهر لا ضد له فلا يقال ان فيه ما هو اولى ولا ان منه ما هو اشد
واجاب عنه بقوله الوجود الواجب ولعله اتم من الوجود الممكن والمعلول [illegible]
لا اعني بالشده القدره على الممانعة ونحوها بل انه اتم واكمل ولا تفاوت لها في موضوع
واحد ولا ضدية ولا اسلوب وقال في حكمة الاشراق قد حد الحيوان بانه جسم [illegible]
حساس متحرك بالاراده ثم الذي نفسه اقوى على التحريك وحواسه اكثر [illegible]
والمؤكد فيه اتم فلو كان حيوانية الانسان مثلا اتم من حيوانية البعوضة [illegible]
ان لا يطلق في العرف ان هذا اتم حيوانية من ذلك لا ينكر انه اتم منه وقوله [illegible]
ان هذا اشد مائية من ذلك ونحوها كلها بناء على التجوزات العرفية انتهى فان قلت
ليس فصل الحيوان هو الاحساس والتحريك بالفعل بل مبدأ الاثار والخواص الغاية [illegible]
انما الفضل شدة بها صاحبها استيسر من الاثار في المهيات ورفع العوائق وازالة [illegible]
الموانع فاما الذي [illegible] عن محلف وكذلك ليس فصل الماء البرودة المحسوسة لعدم [illegible]
احيانا بل الفعله عليها حين عدم القواسر قلت نعم ذلك وكل هذه اثار وجد [illegible]
اقيمت مقامها لانها امور منبعثة عن ذات تلك الصور التي هي الفصول الجوهرية ولذلك تؤخذ
في حدودها كما في حد النبات فزيادة تلك الاثار دليل شدة الصور وقلتها
دليل ضعفها وتحقيق ذلك ان الحدود قد تكون بحسب الذات [illegible]

بحسب نسبتهما الى الامر وقد يكون بحسبهما جميعا ولكن بالاعتبارين كتجدد الملك والفنا من حيث حقيقتها شيء ومن حيث كونها مضافا الى شيء شيء اخر فتجدد الملك والفنا في تجددهما بالاعتبار الثاني لا بالاعتبار الاول وكل من الاعتبارين محل [illegible] عن الاخر وكذا البدن وتدبيره لو اخذ في تحديد النفس لا من حيث انها حقيقتها بل من حيث نفسيتها وتحريكها التدبيري فان كانت الذاتية والنفسية ما يتصور فيهما المغايرة والمفارقة كالنفوس المجردة تخالف الحد من جهة الجنس والفصل جهة الفصل والتحريك وان لم يكن كذلك بل يكون الوجود الذهني عين الوجود النفسي كبعض القوى والنفوس حيث ان حقيقتها نفسها عين كونها محركة لشيء او متعلقة بشيء فالحدان متحدان فيهما من غير احتياج ولا بد في تحديدها من اخذ ما تعلقت اي به على اي وجه كان فكما ان كثرة الافاعيل البنائية تستدعي كون البناء في كونه بناء شديدا كاملا وكذلك كثرة الافاعيل التدبيرية توجب كون النفس في نفسيتها اي تدبيرها شديدة كاملة اذا تمهد هذا فنقول لما ثبت وجود نفوس وقوى مادية [illegible] الذوات والافاعيل بمعنى ان وجود ذاتها نفسها وجود انها المتعلقة باعتبارها بلا مفارقة ذهنا وخارجا فيكون حد كل واحدة منها بحسب احد الاعتبارين عينه حده بحسب الاعتبار الاخر اذ لا مغايرة بين الاعتبارين [illegible] فاما الافاعيل بحسب اخذه في حدود القوى لما ذكرناه وقد علم ان كثرة الافاعيل [illegible] لشدة القوة الفاعلة من حيث كونها قوة فاعلة وتلك الحيثية بعينها حيثية الذات فيما ذكرناه ومعلوم ان هذه القوى بعينها مبادي فصول ذاتية لحقائق الاجسام الطبيعية المتقومة بالقوى والصور الطبيعية المشتركة بين الجميع فالتفاوت فيها بالكمال والنقص في جوهر الذات يوجب التفاوت في الاجسام التي هي بهذا الوجه [illegible] بما رويناه ومن الابحاث التي اوردتها اصحاب المعلم الاول [illegible]

بحث وتعقيب

انكم قلتم الجوهر جنس والطبيعي لا يقع على انواعه بالتشكيك بوجه من الوجوه وقاعدتكم هذه تنتقض بكثير من المواضع كعلية المفارقات بعضها لبعض وسببية الهيولى والصورة للجسم وسببية الاب للابن مع ان الجوهر جنس للجميع وكذا تنتقض بتقدم بعض افراد الكم على بعض اخر كتقدم الجسم على السطح والسطح على الخط مع كون المقدار جنسا لها واجابوا عن ذلك بان التقدم والتاخر [illegible] يتصور كما سلفت الاشارة اليه على وجهين احدهما ان يكون في نفس ذلك المعنى التفاوت فيه بالتقدم والتاخر حتى يكون ما فيه التقدم بعينه ما به التقدم والاخر ان يكون لا في نفس ذلك المعنى المتفاوت فيه كما يفرق ما فيه التقدم عما به التقدم الاول تقدم وجود الواجب على وجود الممكن ووجود الجوهر على وجود العرض فان وجود العلة متقدم على وجود المعلول في نفس المعنى المدلول عليه بلفظ الوجود

وبه انتفى [illegible] تقدم الاب على الابن لان الاب هو الاسبق الى الان الذي هو الاول فان هذا التقدم والتاخر ليس في معنى الابوة [illegible] المعقول عليهما التساوي بل في معنى اخر هو الوجود او الزمان فما فيه التقدم والتاخر فيهما هو الوجود او الزمان وما به التقدم والتاخر خصوصيات ذاتيهما اذا تقرر فنقول كما يكون علية وتقدم شيء من افراد نوع واحد او جنس واحد بالقياس الى فرد اخر منه [illegible] سببيته وتقدمه لا لان [illegible] الاخر بحسب نفسه او بحيث يكون عليه [illegible] المعنى النوعي او الجنسي لا الفرد الاخر هو بحسب سببيته باعتبار نفس معناه ونفس [illegible] كسببية السبب وسببية المسبب باعتبار الوجود بها لا باعتبار ذاتيهما في الوجود على الهيولى والصورة اقدم من جملة على الجسم وكذا [illegible] على الابن اقدم جوهرا [illegible] الابن وكذا يختلف على جواهر العالم الاعلى وعلى جواهر عالمنا الادنى [illegible] ذلك العالم اقدم واقوم بحسب الوجود والفعل من جواهر هذا العالم [illegible] الجوهر فيهما على الجميع بالسوية فليست جوهرية [illegible] بل الجوهر الحق اخلق [illegible] بالوجود من الجوهر المعلول [illegible] متقدم على الوجود بالطبع لا بامر زايد فوجود الهيولى والصورة متقدم على وجود الجسم بالطبع واما الجوهرية فهي بالسواسية للجميع فكما ان الجسم جوهر [illegible] وتاخرهما [illegible] الكلام [illegible] ذلك من تقدم افراد ماهية الكم [illegible] بعضها على بعض وهذا الجواب [illegible] ان فيه [illegible] واعتراف [illegible] فان اطراف التقدم والتاخر [illegible] عن افراد الجوهر او الكم الى افراد الوجود او اجزاء الزمان [illegible] عايد بعينه في الوجود والزمان بان يقال تقدم افراد الوجود بعضها على بعض اذا كان [illegible] تلك الوجودات لزم منه التفاوت بالتقدم والتاخر في افراد [illegible] واحدة في ذاتها بذاتها اذ الوجود قد علمت ان حقيقته واحدة بسيطة لا اختلاف [illegible] بالفصول واذا تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض [illegible] التجدد والتصرم وتقدم بعضها وتاخر الاخر لزم التفاوت على النحو المذكور [illegible]

المواضع كما قرروه لاستلزم في سائر المواضع من دون فرق وان لم يستلزم
بناء على الاعتذار المنقول عنهم في علية افراد الجوهر بعضها لبعض
هذا الاحتجاج المذكور في تقدم بعض المعلولات على بعض اخرى
ان هذا الجواب وان سلم جريانه في علة الوجود كالفاعل والغاية لكنه
علة القوام كالمادة والصورة فان الجسم ما يتقوم بهما
والصورة لامر وجودها علولا جوهرية اجزائه لما كان المجموع جوهرا وكذا انهم
يقولون حمل الجسم على الانسان يتوسط حملها على الحيوان وحمل الحيوان
على الانسان فكذلك نقول حمل الجوهرية على الجسم يتوسط جزئية [illegible]
لانهم صرحوا بان التشكيك انما يتحقق اذا كان الكلي متفاوتا في [illegible]
المتباينة الحقيقية واما التفاوت بالنسبة الى افراده المتداخلة فليس
التشكيك في شيء وكذا التفاوت بالنسبة الى الجزئية او بالنوعية او بالجنسية
بالنسبة الى الفرد الاعتباري والفرد الحقيقي كالحيوان بالنسبة الى الحيوان
الماخوذ بشرط لا والماخوذ لا بشرط شيء فان طبعه الحيوان بالقياس الى الاول
عين وبالقياس الى الثاني جزء
التفاوت لا يسمى تشكيكا اذ هي واقعة في المهيات بالضرورة والاتفاق واذا تقرر
هذا فنقول انهم قد فرقوا بين اجزاء المهية واجزاء الوجود بانها اذا اخذت
لا بشرط شيء تكون اجزاء المهية واذا اخذت بشرط لا شيء تكون اجزاء الوجود
كما بين في محله فالماخوذ بالوجه الاول جنس او فصل والماخوذ بالوجه
الثاني مادة او صورة فجزء الجسم اذا اخذ على الوجه الاول تحمل
على جوهرية الجسم ولا يلزم التشكيك لانها مع الجسم ليست من الافراد المتباينة
من هذه الحيثية وان اخذ على الوجه الثاني فكل منهما وان كان مباينا للجسم
لكنها ليس مقومين لحقيقة الجسم بهذا الاعتبار بل لوجوده فتمام حقيقة وجودنا
مقترنان لوجوده فلا يلزم الاختلاف في الوجود لا في الجوهرية

المرحلة الرابعة

فصل في المهية ان الامور التي يلينا لكل منها مهية وانية
والمهية ما به يجاب عن السؤال بما هو كما ان الكمية ما به يجاب عن السؤال بكم [illegible]
يكون الا مفهوما كليا ولا يصدق على ما لا مهية لمعرفته الا انا لمشاهده وقد
يفسر بما به الشيء هو هو فيعم الجميع والتفسير لعطف فلا دور والمهية من حيث هي
باعتبار نفسها لا واحدة ولا كثيرة ولا كلية ولا جزئية والمهية الانسانية مثلا
وجدت متحصلة وعقلت كلية علم ان ليس من شرطها في نفسها ان تكون كلية او جزئية
لكنها اذا تحصلت في الاذهان يلحقها شيء من وحدة او كثرة او عموم او خصوص
من حيث انها انسانية اما واحدة او كثيرة او عامة او خاصة
سوى من المتقابلات التي ليس شيء منها ذاتها او ذاتيا لها

من حيثية لا ينافي الاتصاف من حيثية اخرى وليس نقيضا في الشيء الا
لا اقتضاءه لا اقتضاء مقابله لئلا يلزم عدم اقتضاء احد النقيضين
المقابل الاخر وليس اذا لم يكن للمهية في مرتبة حقيقة وجود كان لها فيها العدم
بعض الوجود لان خلو الشيء عن النقيضين في بعض مراتب الواقع غير
مستحيل بل انما المستحيل خلوه في الواقع لان الواقع اوسع من تلك المرتبة
الاترى ان الاشياء التي ليست بينها علاقة ذاتية ليس يجود بعضها
مرتبة وجود الاخر او عدمه على ان نقيض وجود الشيء في مرتبة من المراتب
رفع وجوده فيها بان يكون المرتبة ظرفا للمنفي لا للنفي الا رفع المقيد لا الرفع
المقيد ولهذا قالوا لو سئل بطرفي النقيض كان الجواب الصحيح سلب كل شيء
بتقديم السلب على الحيثية فلو سئل ان الانسان من حيث هو موجود او معدوم
كان الجواب انه ليس من حيث هو موجودا ولا معدوما ولا غيرهما من العوارض
منها ليست ولا داخلة وان لم يكن خاليا عن شيء منها او نقيضه في نفس الامر ولا
يراد من تقديم السلب على الحيثية ان ذلك العارض ليس من مقتضيات المهية
الجواب بالايجاب في لوازم المهية لانه يعين للظهور فساده ولا الغرض
ان لا يكون الجواب بالايجاب العدولي لان مناط الفرق بين العدول والتحصيل
السلب بتقديم الرابطة عليه وتاخيرها عنه لا غير فلو سئلنا بحيثيتين
المتقابلين او موجبة وسعدولة كقولنا الانسان اما واحد او كثير واما الف وامالا
لم يلزمنا التجنب البتة وان اجبنا اجبنا بما هذا من ذلك بخلاف ما اذا سئلنا بالنقيض
النقيضين لان معنى السؤال بالموجبتين بحسب العرف انه اذا لم يتصف بالعدد
بذلك وان النقيضين لا تستلزم الاتحاد وليس ان الانسانية الكلية واحدة
موجودة وكثيرة كما اسلفنا ذكره فان الواحد العددي لا يتصور ان يكون في امكنة
كثيرة ولو كانت الانسانية افراد الناس اما واحدا بالعدد لزم كونه عالما جاهلا
اسود ابيض كاسيا عاريا الى غير ذلك من المتقابلات وليس معنى الطبيعي للانسانية
اب واحد للاولاد الكثيرين كلهم منسوبون اليه بل لكثيرة ابا للابناء بل المعنى الذي يعرض
له انه في الذهن تحد في كل واحد وليس كل واحد انسانا يحد في نفسه الا ان
متمايزة عن الكل بل لكل واحد منها انسانية اخرى بالعدد وغيرها الا
المشترك صورته في الذهن

فصل في الكلي والجزئي الكلي في الاصطلاح الذي
يحتمل وكذا انه يحتمل الشركة او لا يمتنع الشركة فيه
حصلت له هوية متشخصة عن غيره فلا يصح فيها الشركة فان
الموجودة في الذهن لها هوية موجودة متشخصة بما صورة
والوضع وكذا غيرها الوجود من الصور العقلية
حيث فامتنع الشركة فيها او لا ترى ان الصورة الموجودة في ذهن زيد

بان يكون بعضها موجودة في اذهان متعددة فان كانت الصورة المتعلقة بها
باعتبار المطابقة فالجزئيات التي ايضا بعضها بعضا فلم تكن الجزئيات
كلية قيل ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لامور كثيرة لامن حيث كونها
ذات هوية قائمة بالذهن بل من حيث كونها ذاتيا مثالها ادراكية غير متناهية
الوجود فهي وجود لكوجود الافلاك المقتضية للارتباط بغيرها لتقدمت هي عليها
او تاخرت عن الكلي ما يتقدم على الجزئيات الواقعة في الاعيان كتصور المبادي
للمعلول لانها فيسمى ما قبل الكثرة ومنها ما يستفاد من الخارج كعلومنا الكلية
الحاصلة من الجزئيات فيسمى ما بعد الكثرة وما يحتمل معنى المطابقة انك اذا رايت شخصا انسانيا
حصل في ذهنك صورة الانسان المجردة عن العوارض ثم اذا ابصرت شخصا انسانيا
لا يقع فيه صورة اخرى ولا يحتاج الى صورة اخرى الا اذا غابت الاولى عن ذهنك فكان
رسم من طوابع حسانية متناظرة تقبل رسما من الاول ولا يختلف بورود اشباههم عليه
واذا قيل في الكتب ان الكلي لا يوجد في الاعيان اريد به انا نعني به الطبيعة التي
تعرض لها اذا وجدت في الذهن ان يكون كليا والاشياء المشتركة في معنى كلي تفترق
ما حدا امور رابعة كما اشرنا اليه لان الاشتراك ان كان في عرض لا غير فالافتراق في نفس الماهية
كالسواد والبياض وان لم يكن الاشتراك في عرض خارج فقط فحينئذ ان لم يفصل لذلك المشترك
في معنى جنسي او نوعي عن اللازم او لكانت الكلية لم يدام نوع من اللازم للنوع لازم للفرد
فيتفق في الجميع وان كان يجوز ان يكون المميز لها لازم الشخص لا لازم النوع او تمامية
وتعرض في نفس الفلسفة المشركة لما عرفت من قوهن قاعدة المتاخرين في وجه الاختلاف
تحقيقه التام والخاص ما سبق الحق ان التشخص للشيء بمعنى كونه ممتنع الشركة فيه بحسب نفس تصوره
انما يكون بامر زائد على الماهية مانع بحسب ذاته عن تصور الاشتراك فيه فالمشخص للشيء بمعنى ما به
يصير ممتنع الاشتراك فيه لا يكون بالحقيقة الا نحو وجود ذلك الشيء كما ذهب اليه المعلم
الثاني فان كل وجود متشخص بنفس ذاته واذا قطع النظر عن نحو الوجود الخاص للشيء فالعقل
لا يابى عن تجويز الاشتراك فيه وان ضم اليه الف مخصص فان الامتياز في الواقع غير
التشخص الاول للشيء بالقياس الى المشاركات في امر عام والثاني باعتباره في نفسه
حتى انه لو لم يكن له مشارك لا يحتاج الى مميز زائد مع ان له تشخصا في نفسه ولا يبعد ان
يكون التميز يوجب للشيء استعداد التشخص فان النوع المادي المنتشر ما لم يكن
متخصص الاستعداد لواحد منه لا يفيض وجوده عن المبدأ الاعلى فاذا قيل
الحكماء ان التشخص للشيء بنحو العلم الاحساسي او المشاهدة الحضورية لا يكن ارجاعها الى
قلنا فان كل وجود خاص لا يمكن معرفته بذاته الا بنحو المشاهدة وكذا ما ذهب اليه
شيخ الاشراق في المطارحات من ان المانع للشركة كون الشيء هوية عينية ماهيته ان
الشركة في الحقيقة لا معنى لها الا المطابقة ولا كل مطابقة بل مطابقة امر لا يكون
له هوية عينية شاخصة فان الهوية العينية الحقيقية ليست الا الوجود الخاص للشيء لكن هذا

الشيخ العظيم القدر قد اكد القول بان الوجود امر ذهني لا هوية له في الاعيان و
البحث الى التشخص عنده اذا كان بمعنى الشيء الذي هو عين الوجود وعين الوجود امر ليس له هوية
المشتركة وهي مع ما دة مع عوارض اخرى من كم او كيف او وضع او زمان هو من عرضها فان كل واحد منه
الاشياء بنفس تصورها لا يمنع الشركة وان مجموع الكليات كلي فهذه الهوية العينية اذا كانت
امرا خارجا عن الوجود الخاص كان خصوصية بنفس ذاته كما عرفنا تكن فيه من جميع
الشركة وكذا ما اختاره بعض المدققين من ان التشخص كل تشخص بجزء تحليلي له يكون حمله على الوجود
فان الوجود لا يمتاز عن الماهية في الاعيان وما قيل من ان التشخص الذي بالفاعل هو صحيح
فان الفاعل يفيد الوجود والوجود عين التشخص فيفيد الوجود هو بعينه التشخص وقد
علمت ايضا ان كل وجود يتقوم بفاعله فكل تشخص يتقوم بفاعل ذلك التشخص لكن كلامنا
في النسبة الذاتية للتشخص الى المتشخص وكذا ما هو مختار لبعض من ان التشخص بنحو الانتساب الى
الوجود الحقيقي الذي هو مبدأ جميع الاشياء لانك قد علمت ان الماهيات انما تتشخص بوجوداتها التي هي
الحق لاجل وجوداتها لا لاجل مفهوماتها وماهياتها فبالوجود يرتبط كل شيء الى علته لكونه
لما هو على الجميع بالوجودات في الحقيقة ظلال واشراقات له تعالى واما ما قال بعض
اهل العلم من ان التشخص بنفس تصوره يمنع الشركة وليس لكل تشخص سبب مقوم لماهيته فان المقومات
لذاتها لا تمنع الشركة ولا السبب اللازم فانه متفق فلا يمنع الشركة ولا السبب عارض مفارق لانه
ايضا لا يمنع الشركة فيتعين ان يكون بسبب المادة من حيث حلوله على التميز الذي هو سبب التشخص
فان المشخص حاله لما يتخصص ويمنع الشركة بحسب التصور حال عند حلول النوع المتكثر لافراده
ما لم تتخصص المادة الحاملة لافراده بوضع خاص وزمان خاص لا توجد ومنه وتميزه
فعلم لمن المادة ايضا غير كافية لتميزه فان كثيرا من الصور والهيئات ما يقع تحصلها
في مادة واحدة في زمانين وامتاز احدهما عن الاخر لا بالمادة بل بالزمان وهكذا
وحمل ما ذهب اليه بهمنيار من ان التشخص بسبب احوال المادة من الوضع والحيز
اتحاد الزمان فان المقصود منه المميز المفارق عن الشيء لا ما جعله الفلسفة تشخصه
ولهذا احكم حيث راى الوضع مع الزمان متبدلا مع بقاء التشخص بان التشخص هو وضع ما
من الاوضاع الوارده على التشخص في زمان وجوده ولولا ان المراد من التشخص علامة
التشخص ولازم وجوده كيف يصح منه هذا الحكم فان التشخص المادي كزيد مانع من حمل
فيه بدون اعتبار وضعه وكذا المراد من قولهم يجوز ان يمتاز كل واحد من الشيئين بصاحبه
فان توقف امتياز الاب على المولود وامتياز المولود على الاب ليس بدور او انما الدور توقف
توقف ذات كل منهما على الاخر او توقف امتياز كل منهما على امتياز الاخر واما توقف

بحث وتعقيب

امتياز كل منهما على نفس الاخر فلا يلزم منه محذور كما يتحقق حال المتضايفين
او ورد على قولهم ان الشيئين من نوع واحد يمتاز احدهما عن الاخر ان اتحد المحل او
بان الزمان اذا كان مقدارا الحركة الفلكية المحل جسم واحد فيما يمتاز مع وحدة المحل
ومنه عن اجزاء الزمان المتصلة في الذهن او ان الزمان ليس له شيء من هيئات المادية بالزمان
متجددة منصرمة وليست له هوية غير الاتصال الانقضاء والتجدد فالسؤال بانه لم يختص

بالتقدم على يوم كذا او بعد كذا ما امتياز احدهما عن الاخر بحسب ... بهما وثانيهما في المحيح
انه مثل ان تعالى علم صار الملك ملكا فان يوم كذا لا هوية له سوى كونه متقدما
على يوم كذا ومتميزا عنه كما ان تقدم الاثنين على الثلثة طبعا واستقباره عنها
ليس الا بنفس كونه اثنين ويتضح ذلك ايضاحا شديدا بان امتياز ذراع من الخط من
نصفه ليس بشي خارج عن نفس هويته لا بهامع قطع النظر عن الامور الى وجه من المحل و
الزمان ممتاز عنه فقد علم ان التميز عن المشاركات النوعية قد يحصل بنفس
الحقيقة وما وجد في كلام الشيخ من انه ليس شي من المعقولات متشخصا بذاته الا الوضع
فمراده الامتياز عن الغير مطلقا مع وحدة الزمان فانه لا يحصل الامتياز مع وحدة
الزمان الا بالوضع كما انه لا يحصل الامتياز مع وحدة الوضع الا بالزمان واما امتياز
كل وضع عن وضع اخر كالمقعود عن القيام فحاله كحال امتياز زمان عن زمان ومقدار
عن مقدار من انه ما يحصل بنفس حقائقها والتشخص بالمعنى المذكور قد يكون بنفس
الذات كما في الواجب الوجود وقد يكون بلوازم الذات كالشمس فان الوضع مثلا كذا
من لوازمها وقد يكون بعوارض لاحقة اول الوجود وقد مر انه من باب الوضع والاين
لا غير واما تشخص النفس فبالعلاقة التي بينها وبين البدن وتشخص القوى البدنية بالبدن
الذي هي فيه
فصل في انحاء التعين قد مضى ان تعين الشيء غير تشخصه اذ كلاهما
امر نسبي دون الثاني لانه نحو وجود الشيء وهويته لا غير فالتعين ما به امتياز الشيء
عن غيره بحيث لا شارك فيه وهو قد يكون عين الذات كتعين الواجب الوجود
الممتاز بذاته عن غيره وكتعينات المهيات الامكانية والمفهومات العقلية الذهنية
فانها ايضا عين ذواتها وقد يكون امرا زائدا على ذاته حاصلا له دون غيره
كامتياز الكاتب من الامي بالكتابة وقد يكون بعدم حصول ذلك الامر له كامتياز
الامي عن الكاتب بعدم الكتابة والاول لا يخلو من ان يعتبر حصول هذا الامر له
مع قطع النظر عن عدم حصول غير ذلك الامر له كاعتبار حصول الكتابة لزيد
مع قطع النظر عن حصول الخياطة له او يعتبر حصوله مع عدم حصول غيره له فالتعين
والزايد قد يكون وجوديا وقد يكون عدميا وقد يكون مركبا منهما والنوع الواحد
يجمع جميع انواع التعين فان الانسان مثلا ممتاز بذاته عن الفرس وبحصول صفة وجودية
لزيد عن افراده ممتاز عن المتصف بصفة اخرى وجودية كزيد الرحيم الممتاز عن عمرو
القهار وعن المتصف بصفة عدمية كالعليم عن الجهول ويمتاز الكاتب الغير الخياط
عن الخياط الغير الكاتب بصفة وجودية مع عدم صفة اخرى وبالعكس والصفات الزايدة
كلها من لوازم الوجودات حتى ان الاعدام المتمايزة بعضها عن بعض تمايزها ايضا
باعتبار وجود اتباعها اذ لن المقترن بها او باعتبار وجودات ملكاتها لان الاعدام
ذوات متمايزة بذواتها او بصفاتها والطولي التميز بالصفات الزايدة
رجوعها الى الحقيقة التي يميز تلك الصفات عن غيرها ان يكون بعضها لا لصفة اخرى والا لزم

العمل المستحيل فالغير بالذات يختص فيما يكون تحت الحس للذات لا باعتبار امر عارض
الا بالعرض
فصل في الفرق بين الجنس والمادة وبين النوع والموضوع والمهية
قد يؤخذ بشرط لا شي بان يتصور معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بحيث
يكون كل ما يقارنه زايدا عليه فيكون جزءا لذلك المجموع مادة له متقدما عليه في الوجود
فيمتنع حمله على المجموع لانتفاء شرط الحمل وهو الاتحاد في الوجود وقد يؤخذ لا
بشرط شي بان يتصور معناها مع تجويز كونه وحده وكونه لا وحده بان يقترن مع
شي اخر فيحمل على المجموع وعلى نفسه وحده والمهية الماخوذة كذلك قد يكون غير محصل
معينها الى ان يكون امرا محتملا للمقولية على اشياء مختلفة المهيات وانما يتحصل
بما ينضاف اليه فيتخصص ويصير بعينها احد تلك الاشياء فيكون جنسا والمضاف الى
اليه الذي قومه وجعله احد تلك الاشياء فصلا وقد يكون متحصلا بذاتها غير محتملة
باعتبار انضياف امر اليها جعلها كل واحد منها احدى الحقائق المتخالفة
الداخلة تحت جنس في نفسها نوع بل يحصل واحد من نوع كهيولى عالم العناصر
ثم اختلافهم بكون وحدتها نوعية او شخصية ولا يعني للتشارع لانها في حد ذاتها
نوع متحصل فاذا اخذت لا بشرط شي حصل التمام جنسي بالعكس الى الصور النوعية
المضافة اليها فهيئة الحيوان مثلا اذا اخذت بشرط ان لا يكون معه شي وان اقترن
بالحق مثلا صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق لا يقال له حينئذ حيوان كان
مادة واذا اخذ بشرط ان يكون مع الناطق متخصصا ومتحصلا به كان نوعا واذا اخذ
لا بشرط ان يكون معه شي وان لا يكون كان جنسا فالجنس الاول جزء الاول متقدم
عليه في الوجود والثاني نفسه والثالث جنسه وجنس الاول ايضا فيكون محمولا
ويكون جزءا وانما يقال الجنس او الفصل جزء من النوع لان كلا منهما يقع جزءا من تحت
ضرورة انه لا بد للعقل من ملاحظتهما في تحصيل صورة مطابقة للنوع الذي هو تحت
الجنس فبهذا الاعتبار يكون متقدما على النوع في العقل بالطبع واما بحسب الخارج فيكون
متاخرا عنه لانه ما لم يوجد الانسان مثلا في الخارج لم يعقل شي يحمل عليه وعلى غيره
بحسبه ويحصله ويصيره هو هو بالفعل هذا خلاصة كلام الشيخ في الشفاء وقد ادى
الاول الى مورد القسمة هو المهية المطلقة وهي ليست الا الماخوذة لا بشرط شي
فيلزم من تقسيمها الى الماخوذة لا بشرط شي ولا بغيره تقسيم الشي الى نفسه والى غيره
والجواب ان المقسم وان كانت المهية المطلقة الا ان العقل ينظر اليها لا من حيث
كونها مطلقة وتقسيمها الى القيود ثم باعتبار الاعتبار اعتبر ايضا باعتباره بالعموم
فالمقسم طبيعة الحيوان مثلا والقسم مفهوم الحيوان المعتبر على وجه الاطلاق
ان الاول اعم من الثاني اذ المفهوم من الماخوذ بشرط ان يكون وحده او
لا يقارنه شي اصلا زايدا كان او غير زايد وحينئذ يكون الجعول كونه جزءا
ومتضمنا لما هو زايد عليه تناقضا لان المراد هو ان لا يدخل فيه غيره على ما
صرح به الشيخ ...

وشرطوا انه ليس في اخلافه معتبر عنه هذا بل بحيث لو انضم اليه معتبر عنه هذا اشتمل
او تغذ او غير ذلك كان معنى خارجا عنه فالجسم مادة والجواب ان المراد
من الماخوذ وحده كونه كذلك بحسب الذات والمهية اي لا يحتاج في تتميم ذاته الى
شيء او حتى لو انضم اليه شي صار مجموعهما شيئا آخر لا هو فهي في حد نفسها كاملة تامة
بخلاف الماخوذ لا بشرط فانه مهية ناقصة يحتاج الى التمام ولا يستفاد ذلك كون جزءا المهية
له ولا يرد عليه ان المجموع مهية او من الثالث انه جعل غير المبهم من اقسام الماخوذ
بلا شرط شي والجواب ان معناه على ان الاول اعم من الثالث فلا منافاة والرابع ان المعنى
النوع هو مجموع الجنس والفصل فجعله عبارة عن المحصل بالفصل فالماخوذ
لا بشرط شي اذا تحقق فالجسم مثلا يتقرر باضافة النفس والحساسية والمتحركة بالارادة
مجموع هذه الامور لو جعل والجواب انه مبني على ان الجنس والفصل في النوع واحد
وحقيقة الكلام ان الماخوذ لا بشرط شي اذا اعتبر بحسب التغاير بينه وبين ما يقارنه من جهة
والاتحاد من جهة كان ذاتيا محمولا واذا اعتبر بحسب محض الاتحاد كان نوعا وهو المراد
بالماخوذ بشرط شي الخامس ان المادة اذا كانت من الاجزاء الخارجية فمن اين يلزم
تقدمها في الوجود العقلي والجواب ان ذلك من جهة ان تصور النوع كالانسان مثلا
يتوقف على تصور جنسه وفصله وبعروض الجنس والانسانية معنى واحد هو مهية الحيوان
التغاير انما هو بحسب اعتباره في الاول لا بشرط شي وفي الثاني بشرط لا شي السادس ان
الحيوان في الخارج فهو بعينه الجسم فكيف يكون الجسم بشرط لا موجودا فيه متقدما عليه
الجواب ان الجسم الذي هو مادة النفس موجود آخر غير الجسم المحمول على ما حصل من انضمام
النفس اليها غير المجموع فهنا جسمان موجودان احدهما جزء للآخر وهكذا في كل نوع
طبيعيا السابع انه كان الجنس يحتمل ان يكون احد الانواع فكذلك النوع يحتمل ان يكون
احد الاشخاص فكيف جعل الاول مبهما غير متحصل والثاني متحصلا غير مبهم والجواب ان الغرض
بحال المبهمات والحقائق الكلية من حيث كونها معقولة فالابهام بعدم تحصل العقل بالسابق
العقلية فالجنس مبهم لانه مهية ناقصة يحتاج الى التتميم بخلاف النوع فانه مهية كاملة لم
يحصل تشخصها الا باعتبار الوجود الخارجي وقبولها الاشارة الحسية وذلك ان التشخص
بالاعراض الحقيقية او الاضافات فقط كتشخصات الامور البسيطة من الصور والاعراض ... ان
تشخصها بحصولها في محالها او احوال لازمة على الاضافات فمع التحفظ على سائر ...
لا ريب احد في عروض الابهام والتحصل للنوع بالقياس الى العوارض اي لوازم ...
علامات للتشخص فهي كلها كلي سواء كان ذاتيا او عرضيا الاعتبارات الثلثة ...
فمهيته الفصل اذا اخذت بشرط لا شي فهي جزء وصورة واذا اخذت لا بشرط شي
فهي محمول وفصل واذا اخذت مع ما يتقوم بها فهي عين النوع ومهية العرض الفاعرض

وعرض ومجموع حاصل منها صحيحا بالاعتبارات الثلثة والفرق بين المجموعين
ان الاول مهية طبيعية لها وحدة ذاتية بخلاف الثاني فانه ليس فيه اعتبار كالاولى
الا فيمن مهية النوع الماخوذ بالاعتبار الاول موضوعا بدل المادة وكلامهم في الجنس
الماخوذ كذلك بالقياس الى العوارض دون الفصول لان المحل
المتقوم بما يحل فيه مادة له والمستغني عما يحل فيه موضوع له
ويجوز ان يكون مادة وموضوعا بالقياس الى شيئين نكتة ولما علمت ان الطبيعة
الجنسية مهية مبهمة ناقصة يحتاج في تحصيل حقيقتها الى الفصل فلا تتصور ان يحتاج الى الفصل
المواضع وتستغني عنه في بعضها فلا يحصل الا فصل يكون ... بحسب المهية ... وصل الى
الرسمية فالحقائق البسيطة يستحيل ان يزول فصلها عن طبيعتها جنسها الا بدل الا اذا
زال الافتقار الى الفصل فيصير ان الطبيعة محصلة دونه ... طبيعته جنسيته فعلم
ان الافتقار الى الفصل ليس بحد ذاته بل انه يحصل بالعوارض لكن بل لكون المهية جنسية
ناقصة محتاج الى التمام فلا يجوز التقوم بالفصل في موضع وبعدمه في موضع آخر
الفعل فان الماخوذ بشرط الا منضمة الجنسية نوع محض وما يحدث ان يعلم انه فرق ما بين
الجنس في المركبات الخارجية وبينه في البسائط فان الجنس في المركبات الخارجية يمكن ان
يوجد عن جنسيته ويؤخذ بحيث يصير نوعا محصلا لا يحصل من الفصول بل بنفس طبيعته
الا جنسية الجسم مثلا لست باعتبار انه محدد جوهر يتمكن عن داخل فيه شي من الاجزاء الا انه
وغير ذلك اذ هو بهذا المعنى يتحقق الحقيقة في الاجسام عن محتمل لشي داخل بل بالصور ...
من خارج وهو بهذا المعنى لا يصدق على الانسان والفرس وغيرهما من النظاير لانها مركبة
من شي آخر بل يكون بمادة لها فيكون الجسم نوعا محصلا في الواقع لان حقيقته قد تمت
تحصلت بحسب الواقع والا لما امكن ان ينتقل الجسم من الجمادية الى الحيوانية والنباتية
بل انما يكون جنسا بمعنى انه جوهر وطول وعرض وعمق بلا شرط ان لا يكون غيره داخلا
او يكون واذا اخذ هكذا يكون ذا حسي وتغذ لا يلزم ان يكون خارجا عنه لا احتمال
انه يصدق على الحساس والمتغذي وغيرهما من الحقائق المختلفة الحقائق انها جوهر
ذو اقطار ثلثة وان لم يصدق عليها انها جوهر ذو اقطار واما الجنس في البسائط
كاللونية فلا يمكن ان يتقرر لها ذات الا ان تتنوع بالفصول ولا يوجد في الخارج لونية
وشي آخر غير اللونية يحصل منهما السواد كما يوجد في الخارج جسمية وصورة اخرى
غير الجسمية يكون الانسان حاصلا منهما وما نقل عنهم ان الجنس والفصل مطلقا
جعلهما واحدا وجعل الجسم بعينه جعل الحيوان لو كان صحيحا يكون المراد منه الجنس باعتبار
جنسيته وابهامه ليس جعله غير جعل احد من الفصول واما باعتبار طبيعته من حيث
هو هو من حيث وجود الفصل فلا فان الحيوان اذا مات لم يبق حقيقته بعينه بعد الموت بل
حدث حقيقة اخرى غير صحيح كيف ولا بد من مادة في ما يتوارد عليها الصور والاعراض
سواء كانت جسما بسيطا او متوسطا وتلك المادة هي الجنس القاصي للمركبات كجسمية الحيوان

من حيث جسميتها باقية بعد موته كما كانت وان زالت عنها حينئذ كونها
بدنا او جسما حيوانيا واما ان هويتها قد بطلت وحصلت لها هوية اخرى
فهو قريب من مجازفات اصحاب الطفرة والتشكيك واستحالة تعالى الله عن
فائدة ربما يقرع سمعك في الكتب انه قد يحكم على الطبائع العاطلة
وانه يجب تخصيصها باحد الجزئيات فلا توجد بعد وان امكن
فلحوقها به لعله فاعلم ان ذلك انما يستقيم اذا كانت الطبيعة مما لها صورة في الاعيان اي مثل
اللونية بما هي لونية ليست لها صورة في الاعيان متميزة عن مفرقية البصر حتى تشار اليها
بكونها كذا او كذا بل اذا كانت الطبيعة كالجسمية والسواد مما لها تحقق في الاعيان
فتحققها بالنارية او الفلكية او بعض الهيئات كالحركة والتحيز والاستدارة وغيرها
لو كان الجسمية لما صح وجود جسم غير متخصص بتلك الصورة او الهيئة وان فلابد لها
من علة زائدة على الجسمية فلا مانع من بقاء مادة يتوارد الصور والاعراض عليها
فصل في معرفة الفصل وفي الفرق بين الفصل وما ليس بفصل مما يكفيه اتحاد وقع
الجنس ان ما يذكر في التعاريف بازاء الفصول فيما حقيقته هي ليست بفصول بل هي
لوازم وعلامات للفصول الحقيقية فالحساس والمتحرك ليس شيء منهما بحسب المفهوم فصلا
للحيوان بل فصله كونه ذا نفس دراكة متحركة وليست الدراكية والمتحركية هو النفس علي جه
الحيوانية بل من جملة لوازمه وشعبه لكن الانسان ربما يضطر لعدم الاطلاع على
الفصول الحقيقية او لعدم وضع الاسامي لها الى الانحراف عنها الى اللوازم
والعلامات فالمراد من الحساس ليس نفس هذا المفهوم المتقوم بالانفعال الشعوري
او الاضافة الادراكية والا لزم تقوم الشيء من المقولات المتباينة وجه تحقيق
عندهم ان الشيء الواحد انه لا يندرج تحت مقولتين الا بالعرض بل الفصل حقيقة
هو الذي هو مبدء هذه الامور وهكذا في نظائره فكل معنى اذا اعتبر نحو امر فان
كان مما يغايره تحت التحصل والوجود فذلك المعنى ليس فصلا بل عرضا خارجا عنه
وان كانت المغايرة بينهما باعتبار الابهام والتحصل كان فصلا قال الشيخ في الهيات الشفا
قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى نفسه اشياء كثيرة كل واحد منها ذلك المعنى
في الوجود فيضم اليه معنى آخر يعين وجوده بان يكون ذلك المعنى متضمنا فيه
انما يكون من حيث التعيين والابهام لا في الوجود انتهى تحقيق وتحصيل
فقد ذهب بعض الناس الى نفي الاجزاء العقلية في البسائط وارجعها الى اللوازم
بان يكون اللازم المشترك هو الجنس واللازم المختص هو الفصل وحينئذ يلزم عليه كون
البسائط المتباينة الذوات مشتركة في امر عرضي بلا جهة جامعة فيها مصححة لعروضه
وكان معنى اشياء غير جواز انتزاع امر واحد من نفس حقائق متخالفة اذ تركب
بالقول بان الجنس والفصل في الماهية البسيطة كلاهما ماخوذان من اللوازم الخاصة
الخاصة لها في الواقع لكن الامر المسمى بالجنس ماخوذ من اللازم المشترك

الاختصاص

الاختصاص والمسمى بالفصل من اللازم المتيقن الاختصاص وفيه
التكلف ما لا يخفى على احد ومنها انه قد يقع في ذلك شبهة ربما يتوهم ان السواد
مثلا او فصلية بها في العقل الى اللون وقابض البصر فان الطالق على كل
منهما نفس السواد وعلا فرق بينهما ثم اذا بقيت اللونية بعض السواد وهي بعينها بق
بعينها نفس الباطن ايضا فيلزم كون الشيء او الباطن شيئا واحدا او ان الطالق على
احدهما والطالق الاخر شيئا اخر فيكون الشيء احدهما فقط والطالق على كل منهما
شيئان السواد وغيرها الى نقيه الاخر فيتركب في الخارج وقد فرض بسيطا هذا
خلف فنقول ان الاجناس والفصول في البسائط امور اعتبارية فالسواد
مثلا وجوده في نفسه كما هو في العين ملا ذاتيا له توجد الوجود وجه
انه قابع بالوحي للعرفان المطلق التركلي شيئها مبهمة كاملة متحصلة واذا اخذت من
بعض مبهمة توجب كونه الماخوذ منها تلك المعاني من الحقائق المركبة وكل متحصل
يتحد مع متحصل اخر يكون متحدا مع متحصل ثالث يتحد الاول مع الثالث ايضا و
اما اذا كانت المعاني الماخوذة عنها بعضها ناقصة في ذاته او باعتبار حكمه
وبعضها بخلاف ذلك ويكون اقتران بعضها الى بعض كاقتران قوة الى ضعيف
او كمال الى نقص الى غير ذلك من العبارات فلا يستدعي كون المتحد منها مع شيء
وكذا المبهم مهما اتحدت مع كل واحد من الاشياء وتحصلت بها الا وجب اتحاد
تلك الاشياء بعضها مع بعض كالحيوان المتحد مع الانسان مع تباينهما ونوضح
الكلام ان الحيثيات والمعاني المنتزعة عن الحقائق منها ما ينتزع من حقيقته بحسب حالها في
الواقع ومنها ما ينتزع منها باعتبار ملاحظة العقل بان يتصور العقل المعنى الذي هو محله
في نفس الامر الامور المحصلة ويتحد منها غير مخلوط ولا متحد الى امر مبهم يضم اليه
المعنى المخصوص وهذا الانضمام ليس كانضمام شيء متحصل بشيء متحصل حتى يكونا شيئين
متميزين في نفس الامر ويحصل بانضمامهما شيء ثالث كاتحاد المادة بالصورة بل كانضمام
شيء الى شيء لا تميز بينهما الا بحسب التعين والابهام فالاول ينقض التركيب في الواقع والثاني
يقتضيه في اعتبار العقل وان كان ذلك الاعتبار اعتبارا صادقا تحت من الواقع
فان قلت اذا اخذ كل واحد من معنى الجنس والفصل من نفس مهية بسيطة باعتبار
باعتبار يكونان بها مادة وصورة فكان كل منهما متحصلا فيكون الانضمام بينهما
انضمام متحصل بمتحصل فيلزم من ذلك ان يكون الماخوذ منه مركبا خارجيا بناء
والفصل على ان الامور المتباينة لا بطائق ذاتا احديه قلت اخذ الجنس من البسيط على
وجه يكون كل منهما امرا متحصلا حتى يكون الجنس مادة عقلية والفصل صورة

عقليه والهيولى صورته البسيط بحيث يكون مركبا من مادة وصورة انما هو مجرد فرض
العقل لا غير اذ لا تركيب هناك بهذا الوجه اصلا بل ذلك امر يفرضه العقل بمجرد
اعتبار من غير مطابق في الواقع فان قلت الحد عين المحدود فكيف يتصور ان
يكون المحدود نوعا بسيطا لا تركيب فيه اصلا الا بمجرد فرض العقل والحد مركبا
من اشياء متعددة كل منها غير الاخر قلت مقام الحد مقام تحصيل المعنى الاجمالي
من تفصيل ذاتيات ولا حظها فردا فردا ومقام المحدود اجمال تلك المعاني فالتركيب
في الحد لا يوجب التركيب في المحدود وان كان الحد والمحدود شيئا واحدا بالذات
على ما عرفت فكيف اخذ المعاني من ذات بسيط **فصل** في كيفية تقويم الجنس بالفصل
هذا التقويم ليس بحسب الخارج لاتحادهما في الوجود والمتحدان في الوجود لا
يمكن تقوم احدهما بالاخر وجودا بل بحسب تحليل العقل المهية النوعية الى امرين
عقليين وحكمه بعلية احدهما للاخر ضرورة احتياج الاجزاء بعضها الى بعض
الا بعض في المحتاج اليه والعلة لا يكون الا الجزء الفصلي لاستحالة ان يكون الجزء
الجنسي علة لوجود الجزء الفصلي والا لكانت الفصول المتقابلة لازمة له فيكون الشيء
الواحد مختصا بمتقابلين وهذا ممتنع فتعين ان يكون الجزء الفصلي علة لوجود الجزء
الجنسي ويكون بمنزلة الطبيعة الجنسية المطلقة وعلة المقدار الذي هو حصة النوع
وجزء التحريج الى الفصل ... وما يميزه عن غيره **وهم وتنبيه** ربما يتوهم
احد ان الناطق الذي كان علة لحيوان المطلق لم يكن مختصا به والا لكان علة
لحيوان المخصوص ... ان يكون مخصصا له والا يلزم ان يكون الناطق علة لكل ... الحيوان
متى تخصص حصة في الوجود واستغنى عن العلة لوجوده والحل في ذلك ان
الفصل يكون علة للطبيعة الجنسية بتقدم عليها في السببية ليس للعلة اقتضاء
لكونه ... السبب كما لا يجب السبب وجوده لكونه ذلك هنا الشيء
الحيوان بحيوانيته اقتضى ان يكون له فصل ... قبله الحاجة المخصص ...
... بحسب انه ان ... المطلق فالحاجة
المطلقة الحاجات من قبيل الحيوان وهي الحاجة الى ... من قبيل الفصل ...
... واحد ... الوحدة من الطبيعة الجنسية والمخصص ...
المباحث المشرقية مع تفصيله ... الاصل حيث ... عنده اتمام حجة ...
وتفاصيل ... وانجب ... ذكر ... الحجة ... وردتها ...
من الاذكياء ... على ... ومحصلة حجة الذكر رسالة ...
لحصة الفلك ان حصة الفلك ... مقدار معين وشكل معين ...
والشكل ... بحسب الطبيعة ... اما ... الاول ... مطلق ...
لزم اشتراك الاجسام ... المقدار والشكل المعين وكذا ... الكلام ... الكلام

لعينه والثالث ايضا باطل وهي لنسبة المساوي الى جميع الاجسام فتعين ان يكون
لزوم الشكل والمقدار لحصة الفلك بواسطة محل تلك الحصة وهو المطلق ... الهيولى
ولا يخفى ان الصورة النوعية للفلك الذي هو فصله المقوم لحصته التي هي الجسم المطلق
متقدم في رتبة الوجود على الحصة فيكون علة للزوم المقدار والشكل المخصوص للفلك
ولا يلزم شيء من المفاسد التي ذكرناها هناك فتغفل **فصل** في تحقيق اقتران الصورة بالمادة
اعلم ان الصورة قد تقال على المهية النوعية وعلى كل هيئة في شيء كيف كان وعلى
الحقيقة التي يتقوم المحل الذي بها وعلى الحقيقة التي يتقوم المحل باعتبار حصول النوع
الطبيعي منه وعلى كمال الشيء المفارق عنه ولو نظرت حق النظر في موارد استعمالها
جميعا لوجدتها متفقة بالذات في معنى واحد هو ما به يكون الشيء هو هو بالفعل
وذلك استقام قولهم صورة الشيء هي مهيته التي بها هو هو مع تعقيبه بقولهم ومادته
هي حامل صورته وليس تناقضا وتوضيح هذه الدعوى يتقدم مقدمة هي ان المادة
امر مبهم لا تحصل له اصلا الا باعتبار كونه قوة شيء ما والصورة امر محصل بالفعل
فمثلا مادة السرير هي قطع الخشب لكن من حيث ان لها حقيقة خشبية وصورة محصلة فانها
تلك الحقيقة حقيقة من الحقائق وليست مادة لشيء اصلا بل ماديتها انما هي من حيث كونها
تصلح لان يكون سريرا او بابا او كرسيا او غير ذلك مع تعينها واقتضائها عن قبول
اسماء اخر ليس لها قوتها ومستعدة لها لاجل خلقتها واقترانها بصورة مخصوصة
تمنعها عن التلبس بتلك الاشياء لاجل التنافي الواقع بين طبيعتها وطبائع تلك الاشياء
فالحقيقة الخشبية مثلا لها جهة نقص وجهة كمال فمن جهة نقصها تستدعي كمالا اخر ومن جهة
كمالها تمتنع عن قبول كمال اخر وغير ما بين الجهتين ... كون السرير ذا مادة وصورة
كما تقول حقيقة الخشب صورتها الخشبية ومادتها هي العناصر لا من حيث كونها ارضا او ماء
او غيرهما بل من حيث كونها مستعدة بالامتزاج لان تصير جمادا او نباتا او حيوانا الى
ذلك من الاشياء المخصوصة دون غيرها لاجل العلة التي ذكرناها وهكذا الى ان ينتهي الى
لا مادة لها اصلا ولا تحصل لها ولا فعلية الا كونها جوهرا مستعدا الى ان يصير كل شيء بلا
تخصص في ذاتها بواحد دون واحد لعدم كونها الا قابلا محضا وقوة صرفة والا يلزم
الدور او التسلسل فهي مادة المواد وهيولى الهيوليات وكونها جوهرا لا يوجب تحصلها
لا تحصل الا الابهام وكونها مستعدة لا يقتضي فعليتها الا فعلية القوة وانما الفرق بينها
وبين العدم ان العدم ما هو عدم لا تحصل له اصلا حتى تحصل الابهام ولا فعلية حتى
فعلية القوة بخلاف الهيولى الاولى اذ لها من جملة الاشياء هذا النحو من التحصيل والفعلية
لا غير دون غيرها الا من جهتها فهي اخس الاشياء حقيقة واضعفها وجودا الوقوعها
على حاشية الوجود ونزولها في ضيق ... بحيث لا افاضة الجود فبعد ... سلسلة
يتفطن اللبيب هنا بان كل حقيقة تركيبية فانها انما تكون تلك الحقيقة بحسب ما هو فيها

ولاجل

التحصيل

[illegible]

بمنزلة الصورة لا ما سومتها بمنزلة المادة فان المادة من حيث انها مادة مستهلكة في
الصورة استهلاك الجنس في الفصل اذ نسبتها اليها نسبة الناقص الى التام و
الضعيف الى القوة ومقوم الحقيقة ليس الا الصورة وانما الحاجة اليها لاجل كل
آثارها ولوازمها وانفعالاتها الغير المنفكة عنها من الكم والكيف والاين وغيرها
حتى لو امكن وجود تلك الصورة مجردة عن المادة لكانت هي تلك الحقيقة بعينها لما
علمت ان المادة لا حقيقة لها اصلا الا قوة حقيقة وقوة الحقيقة من حيث انها قوة
الحقيقة ليست حقيقة ففي العالم عالم بالصورة العالمية لا بمادتها والسرير سرير بهيئته المخصوصة
لا بخشبه والانسان انسان بنفسه المدبرة لا ببدنه والموجود موجود بوجوده لا بماهيته
فصورة العالم لو كانت مجردة لكانت عالما والهيئة السريرية لو تحققت بلا خشب لكانت
سريرا وكذا النفس الانسان حين انقطاعها عن علاقة البدن انسان والوجود المجرد عن الماهية
موجود كالواجب تعالى واشير الى ذلك بما قالوا الانسان اذا جاء بلغته وجود
الاشياء على ما هي عليه يصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود وقيل في
الاشعار الحكمية ده بود آن نه دل كه اندر وى گاو و خر باشد و ضياع و عقار
ومن هذا السبيل تحقيق وجه لما صار اليه قدماء المنطقيين من تجويز التحديد
بالفصل الاخير وحده مع ان الحد عندهم ليس بمجرد التمييز بل لاكتناه حقيقة الشيء
وماهيته

حكمة عرشية

قد انكشف لك مما ذكرناه في هذا الفصل ومن اشارات
سابقة في بعض الفصول الماضية ان ما يتقوم ويوجد به الشيء من ذوات
الماهيات سواء كانت بسيطة او مركبة ليس الا مبدأ الفصل الاخير لها وساير
الفصول والصور التي هي متحدة معها بمنزلة القوى والشرائط والالات والاسباب
التي هي عين الفصل الاخير بدون دخلها في تقرر ذاته وقوام حقيقته وان كان
كل منها مع قطع النظر عن هذه الحقيقة مثلا القوى او الصور الموجودة في
بدن الانسان بعضها مما يقوم المادة الاولى لاجل كونها جسما فقط كالصورة
الامتدادية وبعضها يقومها لاجل كونها جسما نباتيا كالقوى التغذية والتنمية
والتوليد وبعضها لاجل كونها حيوانيا كمبدء الحس والحركة الارادية و
بعضها لاجل كونها انسانا كمبدء النطق وكل من الصور السابقة معدة
لوجود الصور اللاحقة ثم بعد وجود اللاحقة تنبعث عنها وتتقوم بها في
الوجود فما كانت من الاسباب والشرائط والمعدات اولا صارت امثالها والتوابع
من القوى والطبايع والفروعات اخيرا ويكون الصورة الاخيرة مبدء
للجميع وغايتها وهي المخادم والشعب وسينكشف من تلك الاصول ومباحث
ان حقيقة الفصول وذواتها ليست الا الوجودات الخاصة للماهيات التي هي اشخاص
حقيقة فالموجود في الخارج هو الوجود لكن يحصل في العقل بوسيلة الحس و
المشاهدة الحضورية من نفس ذاته مفهومات كلية عامة او خاصة ومن عوارضه
ايضا كذلك ويحكم عليها بهذه الاحكام بحسب الخارج فما يحصل في العقل من نفس

ذاته

ذاته يسمى بالذاتيات وما يحصل فيه لا من ذاته بل لاجل جهة اخرى يسمى بالعرضيات
فالذاتي موجود بالذات اي متحد مع ما هو الموجود اتحادا ذاتيا والعرضي موجود
بالعرض اي متحد معه اتحادا عرضيا وليس هذا نفيا للكلي الطبيعي كما نقلت بل الوجود
منسوب اليه بالذات اذا كان ذاتيا بمعنى ان ما هو الموجود الحقيقي متحد معه في الخارج
لان ذلك معنى وهو معنى آخر متميز عنه في الواقع

فصل في كيفية اخذ الجنس من المادة

والفصل من الصورة الجنس ماخوذ في المركبات الخارجية من المادة والفصل من الصورة
وربما تشكك فيقال يحمل الجسم الفصل ويشتمل على مادة وصورة كل منهما جوهر
عند اصحاب المعلم الاول واتباعه والمفهوم من جهة النوعية جوهر مختص في الجهات
فليس اخذ مفهوم الجوهر عن المادة اولى من اخذه من الصورة لان نسبته اليهما على السواء
لان كلا منهما نوع من الجوهر معقول في التحقيق الا ان لكل واحدة من الهيولى والصورة
جهة نوعية تركب في العقل من جنس مشترك منهما وفصل يحصله جهة نوعية وتقومه وجود
وذلك هو مفهوم الجوهر والفصلان هما الاستعداد لاحديهما والاستعداد للاخرى
فكما ان الهيولى هي الهيولى بالاستعداد كذلك الصورة هي تلك الصورة لاجل كونها
محددة لكن كون الهيولى مستعدة ليس يجعلها شيئا من الاشياء المتحصلة بل ابقى لها
استعدادا والاشياء المتحصلة وقوتها فاذ التفت الى العالم بقي منها عندك من
التحصل الا كونها جوهرا الذي لا تحصل له الا ضعيفا في التحصيلية غاية الضعف فيكون
بخلاف الصورة فان الجوهر متحد مع مفهوم الممتد ومتغمر فيه كما علمت من قبل في الجنس
الفصل فالهيولى الجسم ليس الا جوهرا محضا له في الوجود قابلية التلبس بانه
حلية وصفة كما ان الجنس ليس الا مفهوم الجوهر المبهم في ذاته الاتحاد
المتنوع والمتخصص والامكان الاستعدادي في المادة بازاء الامكان الذاتي في
الجنس وكذلك الصورة فهي الجسمية والاتصال كما ان الفصل هو مفهوم قولنا الممتد
وهو امر بسيط لا يدخل فيه معنى لا عاما ولا خاصا على ما عليه المحققون حيث قرروا
ان ذكر الشيء في تعريف المشتق بيان لما رجع اليه الضمير الذي برز فيه لا غير وذكر كذلك
قول الشيخ في الشفاء وهو ان الفصل الذي يقال بالتواطؤ معناه شيء بصفة كذا جوهرا
او كيفا مثاله ان الناطق هو شيء له نطق فليس في كونه شيئا له نطق هو انه جوهر
او عرض الا انه يعرف من خارج انه لا يمكن ان يكون هذا الشيء الا جوهرا او جسما انتهى
فقد ظهر وجه كون الجنس في ماهية الجسم ماخوذا من الهيولى والفصل من الصورة و
هكذا الحكم في نظايره من الحقايق التركيبية باجزاء ما ذكرناه فيه ولنا في هذا المقام
زيادة تحقيق وتوضيح للكلام ما يتنبه لما يشبع عليك من الاسرار ما نذكره عن قريب
الاشارة وهو ان الحكماء قد اطبقوا على ان الجنس بالقياس الى الفصل عرض
لازم كما ان الفصل بالقياس اليه خاصة ثم ذكروا ان الجنس في المركبات الخارجية
متحد مع المادة والفصل مع الصورة فيلزم من هذين الحكمين عدم كون فصول
الجواهر جواهر بمعنى كونها مندرجة تحت معنى الجوهر اندراج الانواع تحت جنسها

بل كاندراج الملزومات تحت لازمها الذي لا يدخل في ماهيتها ولا يلزم من هذا عدم كون
الصورة للجسم وغيرها جوهرا بالمعنى المذكور منه وان صدق عليها بمعناه صدقا عرضيا
ولا يلزم من عدم كونها تحت مقولة الجوهر بالذات اندراجها تحت احدى المقولات
التسع العرضية حتى يلزم تقوم نوع جوهري من العرض فان الماهيات البسيطة خارجا
وعقلا ليست واقعة بذاتها تحت شيء من الاجناس ولا يقدح ذلك في حصر المقولات
في العشر على ما اوضحه الشيخ في الشفاء وغيره بان المراد من حصر الاشياء فيها ان
كل ما له من الاشياء حد نوعي فهو منحصر في هذه المقولات بالذات لا انه لا يكون
لكل شيء حد والا لزم الدور او التسلسل بل من الاشياء ما يتصور بعضها لا بحد كما
ذكرتم من الوجدانيات فان قلت ان الانسان مركب من البدن الذي هو مادته و
نفسه التي هي صورته وقد برهن على جوهرية النفس وتجردها وبقائها بعد زوال البدن
ببراهين قطعية كما ستقف عليها ان شاء الله وما ذكرت في امر الصور من عدم جوهريتها
فهو بعينه جار في النفس الناطقة لانها صورة ايضا ومبدأ للفصل في حد الانسان قلت
ان للنفس الانسانية اعتبارين اعتبار كونها صورة ونفسا واعتبار كونها ذاتا في نفسها
ومناط الاعتبار الاول كون الشيء موجودا لغيره ومناط الاعتبار الثاني كونه موجودا
في نفسه اعم من ان يكون موجودا لنفسه او لغيره ولما كانت الصورة التي لا وجود لها
في نفسها بعينه وجودها للمادة فالاعتباران فيها متحدان بخلاف الصورة المجردة فان
وجودها في نفسها لما كان هو وجودها لنفسها بناء على تجردها وذاتها عن المادة يختلف
هناك الاعتباران ويتغاير بحسبهما الوجودان ولهذا زوال الصورة التي لا تحصل
لها الا بوجود المادة يوجب فسادها في نفسها بخلاف الصورة المجردة فان وجودها للمادة وان
استلزم وجودها في نفسها لكن زوالها عن المادة لا يوجب فسادها في نفسها وذلك
لتغاير الوجودين اذا تقرر هذا فنقول كون الشيء واقعا تحت مقولة بحسب اعتبار
وجوده في نفسه لا يوجب كونه واقعا باعتبار آخر تحت تلك المقولة بل ولا تحت مقولة
من المقولات فالنفس الانسانية وان كانت بحسب ذاتها جوهرا او بحسب نفسيتها مضافا
لكن بحسب كونها جزءا للجسم باعتبار وصورة مقومة لوجوده باعتبار آخر لا تحت الكيف
جوهرا كما في سائر الصور المادية على ما علمت فكون النفس جوهرا مجردا ان كان حقا
لكن كونها مقومة لوجود الجسم صادقا عليها بمعنى الجسم بالمعنى الذي هو باعتباره مادة
الجسم بالمعنى الذي هو باعتباره جنس ليس باعتبار كونها ذاتا جوهرية متقومة فان كونها
جنسه احدية شيء وكونها حالا من احوال البدن شيء آخر فتنظر ذلك فما يقال في
دفع ما يرد على قاعدة الحكماء ان كل حادث فلسبقه استعداد ومادة من الانتقاض
بالنفوس المجردة الحادثة كما هو رأي المعلم الاول وهو ان البدن الانساني اذا استعد
باستعداده الى فيض صورة مدبرة له متصرفة فيه اي امرا موصوفا بهذه الصفة من
حيث هو كذلك فوجب على مقتضى جود الواهب الفياض وجود شيء يكون مصدرا
للتدابير الانسانية الافاعيل البشرية وهذا لا يمكن الا ان يكون ذاتا مجردة في ذاتها فلا
محالة قد فاض تعلقه حقيقة النفس لا من حيث ان البدن استدعاها بل من حيث عدم

العقلا

انفكاكها عما استدعاه البدن فالبدن استدعى بمزاجه الخاص امرا ماديا لكن جود
المبدأ الفياض يقتضي ذاتا قدسية وكما ان الشيء الواحد يكون جوهرا وعرضا باعتبارين
كما مر فكذلك يكون نفسا واحدا مجردا وماديا باعتبارين فالنفس الانسانية بجوهر ذاتها
مادية فعالة هي من حيث الفعل من التدبير والتحريك مسبوقة باستعداد البدن مقترنة به
واما من حيث الذات والحقيقة فمنشأ وجودها جود المبدأ الواهب عن غايتها
تلك الحيثية استعداد البدن ولا يلزمها الاقتران به وجودها به ولا لحوقها شيء من
شائبة الماديات الا بالعرض فهذا ما ذكرته في دفع ذلك الايراد على تلك القاعدة بالنظر
اليه بهذا الاعتبار اذ مع وضوحه لا يخلو عن غموض ونكتة ولم ينقلها عنا فلا تكون
الالهية بان تقدم النفس بوجه لطيف ... اخرى ثم اذكر ما ثبت في اصولها
وتذكرت ما بينه الشيخ المتأله السهروردي في كتابيه من كون النفس ذات حقيقة بسيطة نورية لذلك
في حكمة الاشراق وانها صرفة وذلك في التلويحات ... واحدا في الظهور عين
العقلية والوجود وقد بين بالاصول الاشراقية كون النور حقيقة بسيطة لا جنس لها ولا فصل
وليس الاختلاف بين افرادها بامر ذاتي بل انما هو بمجرد الكمال والنقص في اصل حقيقته
النورية الوجودية لعلمت ان الذوات المجردة النورية غير واقعة تحت مقولة الجوهر
وان كانت وجوداتها لا في موضوع فعليك يا حبيبي بهذه القاعدة فان لها نفعا
عظيما في حل عقد جمهور العلوم وبه اجمعت كتبه وقواعده في دفع شكوك في تنقيص
لكونها **نكتة مشرقية** لعلك قد تفطنت مما تلوناه عليك سابقا ولاحقا بان العالم
كله وجود والوجود كله نور والنور العارض نور على نور فانظر الى البدن الانساني
كيف يكون من حيث اشتماله على الصور والقوى التي هي مبادي الافاعيل معكس الضوء
النفس النورية الاسفهبدية في عالم الاضداد ومحلا لانوارها واشراقها وتلك القوى
والآلات مع انها من حيث انها جميعا وجودات هي انوار محضة كتدرج تفاوتها
في النورية مترتبة بحسب القصور والترتب بعضها فوق بعض بحسب مرتبة واحدة بل متفاوتة
تحت استقلاله كان شأنها من عدم استقلالها الانوار الضعيفة في مشهد النور القوي الى غايته
والانارة فهكذا الحكم في عالم الوجود جميعا كونها اشعة وانوار واضواء وآثار للذات
الاحدية الواجبية والوجود كله من شروق نوره ولمعان ظهوره كما هو مشاهد من
الشمس المحسوس الذي هو المثل الاعلى له في السموات والارض الا ان بين المثلين
فرقا وهو ان اشعة شمس العقل احياء عقلاء ناطقة فعالة واشعة شمس الحس اعراض
وانوار لغيرها لا لذاتها عن احياء عاقلة فاعلة وسيأتيك تفصيل هذه الاحكام في
مواضعها ان شاء الله تعالى **ذكر اجمالي** كلما كانت الصورة اشد فعلية وشرفا ونورية كانت
ذكر تفصيلي الهيولى الاولى كا
المادة القابلة لها اشد انفعالا وخسة وظلمة
سنتيجة منبع الخسة ومركز دائرة الشر والوحشة لكونها عجوزة شوهاء لم يصادفها نفس

لوزمه الا بعد تحليتها بحلل الصور الجسمية النوعية وتنورها بنور القوى والكيفيات
وخروجها عن صرافة قوتها وسذاجة وحشتها وظلمتها وحيث تحقق ان مبدء
تلك الصور والقوى والكيفيات بعد تعلق النفس اي النفس بتاييد المبدء
لا محالة فاذا انقطع تعلق النفس عنها وانبتت فيضان الفيض عليها من القوى
والكيفيات التي كانت البستها وحلتها صارت كانها راجعة الى صرافتها ولقيتها
المعراة عن كل حلية وصفة في نفسها فاصبحت معرضا للانمحاق والتلاشي لحركة
للطبع مستكرهة عليه كانت هدما يستنجس الانسان عن رؤية اجسادها لا
الاثنينية وانقباضه عن الانفراد بمثابة سبات الليل المظلم ويحس

فصل

الصور والمثل الافلاطونية قد نسب الى افلاطون الالهي انه قال في كثير من اقاويله
موافقا لاستاذه سقراط ان للموجودات صورا مجردة في عالم الاله وربما
يسميها المثل الالهية وانها لا تدثر ولا تفسد ولكنها باقية وان الذي يدثر ويفسد
انما هي الموجودات التي هي كائنة قال الشيخ في الهيات الشفاء ظن قوم ان القسمة
توجب وجود شيئين في كل شيء كانسانين في معنى الانسانية انسان فاسد محسوس
وانسان معقول مفارق ابدي لا يتغير وجعلوا لكل واحد منهما وجودا فسموا
الوجود المفارق وجودا مثاليا وجعلوا لكل واحد من الامور الطبيعية صورة
مفارقة واياها يتلقى العقل اذ كان المعقول شيئا لا يفسد وكل محسوس من هذه فهو
فاسد وجعلوا العلوم والبراهين تنحو نحو هذه واياها تتناول وكان المعروف بافلاطن
ومعلمه سقراط يفرطان في هذا الرأي ويقولان ان للانسانية معنى واحدا
موجودا يشترك فيه الاشخاص ويبقى مع بطلانها وليس هو المعنى المحسوس المتكثر الفاسد
فهو اذن المعنى المعقول المفارق انتهى ونحن بعون الله وتوفيقه نذكر اولا وجوه
ما قيل في تاويل كلامه وما يقدح به في كل من وجوه التاويل ثم ما هو الحق عندي في
تحقيق الصور المفارقة والمثل المعقولة اول الشيخ الرئيس كلامه بوجود الماهية
المجردة عن اللواحق للكلي الطبيعي القابلة للمتقابلات ولا يمكن ان افلاطون الذي
احد تلامذة المعلم الاول مع جلالة شانه اجل من ان ينسب اليه عدم الفرق
بين التجريد بحسب اعتبار العقل وبين التجريد في الوجود او بين اعتبار
الماهية لا بشرط الاقتران بشيء معها وبين اعتبارها بشرط عدم الاقتران والخلط
بين الواحد بالمعنى والواحد بالعدد حتى يلزم من كون الانسانية واحدا بالمعنى
كونها واحدا بالعدد والوجود وهو بعينه موجود في كثيرين او الجهل بان الانسان
اذا لم يكن في حد ذاته شيئا من العوارض حتى الوحدة والكثرة لم يلزم ان يكون القول
بان الانسان من حيث هو انسان واحد او ابدي او غير ذلك مما هو مباين
لحده قولا متناقضا او الظن بان قولنا الانسان من حيث هو انسان معناه
ان انية واحدة بعينها باقية كيف والتفرقة بين هذه الامور والتمييز بين معانيها
مما لا يخفى على المتوسطين حتى اولئك ارتياض النفس بالعلوم العقلية فضلا

المتوسطين

عن اولئك

اولئك العظماء وقال المعلم الثاني في كتاب الجمع بين الرايين انه اشارة الى ان
للموجودات صورا في علم الله تعالى باقية لا تتبدل ولا تتغير وبين ذلك بعض
المتاخرين حيث قال ان في عالم الحس شيئا محسوسا مثل الانسان مع مادته
وعوارضه المخصوصة وهذا هو الانسان الطبيعي ولا شك في الحقيقي بل هو الانسان
مشغولا الى ذاته من حيث هو هو غير ماخوذ معه ما خالطه من الوحدة والكثرة و
غيرهما من الاعراض الزائدة على الانسانية وهو المعنى الذي يحمل على كثيرين من
زيد وعمرو والانسان المجرد عن العوارض الخارجية المتشخصة بالكيفيات العقلية يحصل في
محل العقل الانسان على زيد وعمرو والتفوت لا محالة الا معنى مجرد عن العوارض
الغريبة حتى انه مجرد عن التجرد والاطلاق فهذا المعنى له وجود لا محالة فاما
ان يكون ذلك الوجود في الخارج او في العقل وعلى الاول لزم ان يكون
المتشخص عارضا خارجيا ماخوذا عن الماهية في الوجود فتعين الثاني وهو كونه موجودا
في العقل متشخصا بمحض عقلي بحيث لم يلتفت اليه بدون الالتفات الى الشخصية و
هذا المعنى يحصل بحمله على الجواهر حملا اوليا اتحاديا فثبت بذلك وجود جواهر عقلية
في العقل هي تلك الجواهر مهيات الموجودات الخارجية وهذا هو تعليقه بمذهب
افلاطون فان قيل المشهور ان افلاطون اثبت الجواهر العقلية في الاعيان
بحيث هي مهيات كلية للافراد الخارجية قلت لعل مراده بالاعيان العقول
فانها اعيان العالم الحسي والعالم الحسي انما يحصل لها عنده انتهى كلامه وهذا التاويل
مستبعد جدا اذ المنقول عن افلاطون والاقدمين وشيعتهم الا هو جمع من اتباع ارسطو
على مذهبهم بل على ان تلك الصور موجودة في الخارج قائمة بذواتها لا في موضوع
محل وقد نقل عنه انه قال اني رايت عند التجرد افلاكا نورية وعن سقراط
يقول ان ذا آثار روحانية الفت الى المعارف فقلت من انت فقال انا
ولو لم يكن لكلامهم دلالة صريحة على ان لكل نوع موجودا شخصيا مجردا في عالم الابداع
لما شنعوا عليهم بالنقلة فارا له من انه يجب من اقوالهم ان يكون في العقول
خطوط وسطوح وافلاك ويوجد حركات تلك الافلاك والادوار وان يوجد هناك
علوم مثل علم النجوم وعلم الالحان واصوات مؤتلفة وطب وهندسة ومقادير
مستقيمة واخر معوجة واشياء باردة واشياء حارة وبالجملة كيفية فاعلة ومنفعلة و
كليات وجزئيات ومواد وصور وشناعات اخر وقال سيدنا وشيخنا ومن اليه
سندنا في العلوم ادام الله علوه ومجده في بعض كتبه العقلية ان الفضلاء على من
محصلين علمي وعيني وكما يصح ان يعني به ظهوره في العلم وتمثله في العالم العقلي كذلك
يصح ان يعني به وجوده في الاعيان وعلمنا انه تمتنع الاثنينية بالفعل مع العدد

لان العقل فوق القضاء والقدر وراء ما لا يتناهى ولا يضيق عن الاحاطة
بجملة ما لا نهاية له جملة ومفصلا وهو واسع عليم وان ما توجد في وعاء الدهر
ويتم وجوده التدريجي بالفعل في افق التغير ويتم تحققه بتمامه في وعاء الدهر بقاء
دهريا لا زمانيا فانه يجب ان يكون متناهي الكمية سواء كان ذلك في الآزال او في الآباد
وان الماديات ليست في القضاء اعني بحسب الوجود العقلي في وعاء الدهر والحضور
الوجودي عند رب القضاء والقدر متأخرة عن حصول موادها بل هي وموادها بحسب
ذلك في درجة واحدة فلو يمكن ان يقول ان الماديات انما هي مادية في القدر وفي افق
الزمان لا في القضاء الوجودي في وعاء الدهر وفي الحصول الحضوري عند العليم الحق فانه
انا نعني بذلك سلب سبق المادة في ذلك النحو من الوجود لا مفارقة المادة والانسلاخ
عنها هناك حتى يصير المادي مجردا باعتبار آخر واحق ما يسمى به الموجودات الزمانية
بحسب وقوعها في القضاء العقلي اي تحققها في وعاء الدهر المثل العقلية او القضائية
والصور الوجودية او الدهرية وبحسب وقوعها في القدر اي حصولها في افق
الزمان الاعيان الكونية او الكائنات القدرية فهذا من رموز الحكماء من اهل
التحصيل وانما لست اظن بامام اليونانيين عند هذا البرهان ان اتباع معلم المشائية الى
الآن اتباع معلم المشائية اساؤا به الظن واستنبطوا الا ما سولته لهم اوهامهم
وقصور شأن الفحص وفوت رعاية وقيعتهم في المثل الافلاطونية وعدميا وبهتانا للامر
اعتنى لهم الا لانطفاء نور الحكمة وتغشي ديجور الظلمة انتهت عبارته وحاصلها ان
جميع الزمانيات والماديات وان كان في انفسها وبالقياس بعضها الى بعض متفرقة في
الامكنة والازمنة والاوضاع الموجبة لحجاب بعضها عن بعض لكنها بالقياس الى علم الله فله
علم الله تعالى اليها علما اشراقيا شهوديا فانك فانها وجوديا في درجة واحدة
من الشهود والوجود لا سبق لبعضها على بعض من هذه الحيثية فلا تجدد ولا زوال
ولا حدوث لها في حضورها لدى الحق الاول تعالى فتعالى لعلمه بهذا الشهود وان كانت ذوات
هيولانية واوضاع جسمانية فحكمها من هذه الجهة حكم المجردات عن الامكنة والازمنة فالاقدمون
من الحكماء ما رأوا المثل المفارقة الا هذا المعنى دون غيره فلا يرد عليهم المحذورات
الشنيعة المشهورة وذلك ان المتقول عنه يعلم ان الاشخاص الكائنة التي وجودها ليس الا
وجودا ماديا يصح كونها مجردة باعتبار آخر لكن لا ريب في انها متعددة وجودها
والمنقول عن افلاطون ان لكل نوع جسماني فردا مجردا ابديا دالا على
وحدتها كما يدل على تجرده كيف والتجرد ايضا يستلزم للوحدة كما برهن عليه فحمل
كلامهم على ذلك المعنى في غاية البعد واول بعضهم المثل الافلاطونية بالموجودات
المعلقة التي هي في عالم المثال وهو ايضا غير صحيح لما سبق اما اولا فلان هؤلاء
العظام القائلين بالمثل والاشباح المعلقة ما يلوح ايضا ما المثل الافلاطونية
واما ثانيا فلان تلك المثل نورية عقلية ثابتة في عالم الانوار العقلية والاشباح
المعلقة ذوات اوضاع جسمانية ظلمانية فيتعذب بها الاشقياء

العطار

صور سود

صور سود زرق مكروهة يتألم النفوس بمشاهدتها ومنها مستنيرة يتنعم بها السعداء
وهي صور حسنة بهية بيض مرد كأمثال اللؤلؤ المكنون وذهب الشيخ المتأله المتعصب
لافلاطون ومعلميه وحكماء الفرس موافقا لهم الى انه يجب ان يكون لكل نوع من الانواع ع
البسيطة الفلكية والعنصرية ومركباتها النباتية والحيوانية عقل واحد مجرد عن المادة
يعتني بحفظ ذلك النوع وهو صاحب ذلك النوع وربه وقد استدل على اثباتها
بوجوه الاول ما ذكره في المطارحات وهو ان القوى النباتية من الغاذية والنامية
والمولدة اعراض اما على رأي الاوائل فلحلولها في محل كيف كان واما على رأي المتأخرين
فلحلولها في محل يستغني عنها لان صور العناصر كافية في تقويم وجود الهيولى والا
لما صح وجود العناصر والمركبات العنصرية واذا كانت الصور كافية في تقويم الهيولى
لزم ان يكون القوى الثلثة المذكورة اعراضا واذا كانت هذه القوى اعراضا
فالمحل لها اما الروح البخاري او الاعضاء فان كان هو الروح الذي هو دائم
التحلل والتبدل فيتبدل القوى الحالة فيه بتبدل محالها وان كان الاعضاء وكل عضو
منها الى الحرارة سواء كانت غريزية او غريبة عليها سلطنة فان الاجسام النباتية
لا سيما لها على رطوبة وحرارة شأنها تحليل الرطوبة فيتبدل اجزاؤها وتتحلل
دائما فاذا بطل جزء من المحل بطلت حصة من القوة ويتبدل البقية بورود الوارد من
الغذاء فالحافظ للمزاج المبدل في المستقبل زمانا يمتنع ان يكون هو القوة من الاجزاء
الباطلة لامتناع تأثير المعدوم وكذا الحافظ والمستبقي له لا يجوز ان يكون القوة
والاجزاء التي تحدث بعد ذلك لان وجودها بسبب المزاج فهي فرع عليه والفرع
لا يحفظ الاصل ولان القوة النامية تحدث بسبب ايراد الوارد من الغذاء الى المورد
عليه خللا استلزم تحريك الوارد وتحريك المورد عليه الى جهات مختلفة ويلزمه
بالغذاء ما يحلل منه ويلصقه بالاجزاء المختلفة وللهيئات والجهات فهذه الافاعيل
المختلفة مع ما فيها من التراكيب العجيبة والنظام المتقن المورث للهيئات الحسنة والتي هي المتخصصة
لا يمكن صدورها عن طبيعة قوة لا ادراك لها ولا ثبات في النبات والحيوان وما ظنوا ان
للنبات نفس مجردة مدبرة فليس بحق وان كانت ضايعة معطلة ممنوعة عن الكمال
ابدا وذلك محال ثم القوة المسماة عندهم بالمصورة قوة بسيطة فكيف صدر عنها الصور
الاعضاء مع المنافع الكثيرة وحفظ الاشخاص في الانواع وغير ذلك ما هو مذكور في كتب
التشريح والعاقل الفطن اذا تأمل في ذلك وما انضم اليه من الحكم وعجائب الصنع التي
في كتاب الحيوان والنبات علم ان هذه الافاعيل العجيبة والاعمال الغريبة لا يمكن
صدورها عن قوة لا شعور لها ولا ادراك بل لا بد وان يكون صادرة عن قوة مجردة
عن المادة مدركة لذاتها ولغيرها ويسمى تلك القوة المدبرة للاجسام النباتية عقلا و
هو غير المعلقة العرضية التي هي ارباب الاصنام والطلسمات فان قلت يجوز ان
يكون تلك القوة الفاعلة لافعالنا المدبرة لها هي نفوسنا الناطقة قلنا يمكن

نعلم بالضرورة غفلتنا عن هذه التدابير المحكمة ونجد فالاخير عندنا بانها حتى
صارت الاغذية في الاعضاء المختلفة المتشابهة ولا شعور لنا حتى كل فعلنا
ما وان يميز الاخلاط وذهابها الى الاعضاء المختلفة الاوضاع والجهات
وصيرورتها متشكلة بالاشكال المختلفة والتي طبيعة العجيبة فضلا عن تدبيرها فعلنا
وزمان حفظنا ونقصنا فالافاعيل لهذه الافعال غير نفوسنا وليست مركبة لتنفعل
بجزء وتدرك بجزء آخر الوجه الثاني انك اذا تاملت الانواع الواقعة في عالمنا هذا
وجدتها غير واقعة بالبخت والاتفاقات والا لما كانت انواعها محفوظة عندنا ولم تكن
حينئذ ان يحصل من الانسان غير الانسان ومن الفرس غير الفرس ومن النخل النخلي
ومن البر غير البر وليس كذلك بل هي مستمرة الثبات على نمط واحد من غير تبدل وتغير
فالامور الثابتة على نهج واحد لا يبتني على الاتفاقات فمن ثم الالوان
الكثيرة العجيبة التي في ريش الطواويس ليس كما يقول المشاؤون ان سببها اختلاف
تلك الريش مع انهم لا برهان لهم على ذلك ولا يمكنهم تعيين تلك الاسباب لالوان
فكيف يحكمون بمثل هذه الاحكام المختلفة من غير مراعاة قانون مضبوط في كل النوع
فالحق عند ذلك ما قاله القدماء انه يجب ان يكون لكل نوع من الانواع الجسمية مجرد
نوري قائم بنفسه هو مدبر له ومعتن به وحافظ له وهو كلي ذلك النوع ولا نعني بالكلي
ما نعني بتصور معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه وكيف يمكن لهم ان يريدوا به ذلك المعنى
مع اعترافهم بانه قائم بنفسه وهو يعقل ذاته وغيره وللذوات متشخصة لا شركة فيها
غيره ولا يعتقدون بان رب النوع الانساني والفرسي وغيرهما من الانواع ابداعا او
لاجل ما تحته من النوع بحيث يكون ذلك النوع قالبا ومثالا لذلك العقل المجرد لانهم
اشد مبالغة في ان العالي لا يحصل لاجل السافل الذي تحته بالمرتبة ولو كان مع انهم
هذا لزم ان يكون للمثال مثال آخر وهكذا الى غير النهاية وذلك محال بل الذي يعنون
به ان رب النوع لتجرده تنسب الى جميع الخاص النوع على السوية في اعتنائه بها ودوام
فيضه عليها وكانه بالحقيقة هو الكلي الاصل وهي الفروع الوجه الثالث استدلالهم
عليها من جهة قاعدة الامكان الاشرف والاخس فان الممكن الاخس اذا وجد فيجب
ان يكون الممكن الاشرف قد وجد قبله وبرهانه مذكور في كتبه ولما كان ما بين النسب
واللطايف النسبية الواقعة في العالم الجسماني من الافلاك والكواكب والعناصر ومركباتها وكذلك
في عالم النفوس من العجائب الروحانية والغرائب الجسمانية من احوال غذائها وكيفية تعلقها
بالابدان ولا شك ان عجائب الترتيب ولطايف النسب النظام الواقع في العالم
العقلي النوري اشرف وافضل من الواقع في هذين العالمين الاخيرين في الوجود
فيجب مثلها وذلك العالم كيف وغرائب الترتيب وعجائب النسب في العالم الجسماني
اظلال ورسوم لما في العالم العقلي من الحقائق والاصول والانواع الجسمانية فروع
لها حاصلة منها ثم القائلون بالمثل لا يقولون للحلاوة مثالا وللكون العرضي جلين

فمثال آخر

مثال آخر وللكونه ذا جناحين مثال آخر وكذا لا يقولون لرائحة المسك مثال
وللمسك مثال آخر ولا للحلاوة السكر مثال وللسكر مثال آخر بل يقولون ان
لكل مستقل من الانواع الجسمانية له ربا سببيا في عالم القدس حتى يكون كل نور مجرد
من ارباب الاصنام في عالم النور المحض له هيئات نورانية روحانية من الاشعة
العقلية وهيئات المحبة واللذة والعز والذل والقهر وغير ذلك من المعاني والهيئات
فاذا وقع ظله في العالم الجسماني يكون صنمه المسك مع ريحه الطيبة او السكر مع طعم
الحلو او الصورة الانسانية او الفرسية او غيرهما من الصور النوعية على اختلاف
اعضائهما وتباين تخاطيطها واوضاعها على التناسب الموجود في الانوار
المجردة هذه اقوال هذا الشيخ المتاله في هذا الباب لا شك انها في غاية الجودة
واللطافة لكن فيها اشياء منها عدم خلو عنها حجة الاحد اذ حينئذ لم يعلم من تلك
الاقوال ان هذه الانوار العقلية التي هي حقيقة اصنامها الجسمية ان فرد او احدا
جملة افراد كل نوع جسماني يكون مجردا والبلدة ماديا ام ليس كذلك بل يكون كل من تلك
الانوار المجردة مثال النوع مادي لا مثلا لافراده والمروي عن افلاطون والقدماء
وتشبيهات تابعيه يدل بل يصرح على ان تلك الارباب العقلية من الانواع
اصنامها المادية ويؤيد ذلك تسمية حكماء الفرس بكل نوع باسم وكذلك النوع
حتى ان النبتة التي يسمونها هوم التي يدخل في اوضاع نواميسهم يعتقدون لصاحب
نوعها ويسمونه هوم ايزد وكذا لجميع الانواع فانهم يقولون لصاحب صنم الماء
من الملكوت خرداد وما للاشجار يسمونه مرداد وما للنار يسمونه اردبيهشت وصاحب
الاشراق حمل كلام المتقدمين في تلك الارباب وتسميتهم كل رب باسم صنمه على التجرد
المناسبة والعلة لا على المماثلة النوعية كما يدل عليه قوله في المطارحات واذا سمعت
انبادقلس واغاثاذيمون وغيرهما يشيرون الى اصحاب الانواع فافهم غرضهم ولا
تظنن انهم يقولون ان صاحب النوع جسم او جسماني او له راس ورجلان
واذا وجدت هرمس يقول ان ذاتا روحانية القت الي المعارف فقلت لها
من انت فقالت انا طباعك التام فلا تحمله على انه متشكل انتهى ومنها ان الرجلين
والجناح في غير ذلك من الاعضاء او كانت من اجزاء ذوات الحيوان كيف يكون من ذوات البسيطة
نورية مثال الا سوء اخذت وحدها او مع هيئاتها النورية والمماثلة بين المثال في
الجمل وان لم تشترط من جميع الوجوه لكن يلزم ان يقع الجوهري من كل منهما بازاء
الجوهري من الاخر والعرضي بازاء العرضي ومنها ان تلك الارباب عنده من حقيقة
النور والظهور واقرانها اما برازخ او هيئات ظلمانية واي مناسبة بين الانوار
وهيئاتها النورية وبين البرازخ وهيئاتها الظلمانية فكيف وجميع الانوار المجردة

العقلية والنفسية والجرمية الكوكبية والعنصرية عندهم حقيقة واحدة بسيطة لا
اختلاف بينها الا بالشدة والضعف او بالامور الخارجة والانوار العقلية التي هي صنم
التي هي اصحاب للاصنام آثارها مهيات متبائنة الذوات كما هو رأيه في ان اثر
الجاعل المهية دون الوجود لانه من الاعتبارات الذهنية ولا شك في ان اختلاف
الآثار اما بالاختلاف في القابل او الاختلاف في الفاعل واذا كان الاثر بل
له هو لا اختلاف الفاعل لا محالة واذا كان آثار العقول مختلفة وليس الاختلاف
بين الاثار بمجرد اختلاف القابل اذ القوابل في استعداداتها من جملة معلولا
تها المختلفة مع انه لا قابل للعقول ولا اختلاف في تلك الفعالة اذ لا اختلاف بينها
الا بالكمال والنقص فيجب ان يكون اختلاف اثارها ايضا على هذا المنوال
وهذا ايضا مما وقع الفلاسفة ان آثار العقول والمبادي الرفيعة التي هي
اينات وجودية نورية يجب ان يكون وجودات المهيات دون معانيها الكلية
وان اختلاف المهيات المنتزعة عن انحاء الوجودات انما هو لاجل اختلاف مراتب
الوجودات شدة وضعفا وتقدما وتاخرا وتركيبا ووحدانا فللوجود باعتبار
مراتبها ونسبها الواقعة منها لوازم متخالفة كما تنتهي ايها العدد ومراتبه المختلفة
الخواص والآثار مع انها حصلت من الآحاد والواحد متشابه فيها فان للمراتب
والنسب خواص عجيبة واثار غريبة يعلمه اصحاب العلوم العددية والصنايع النجومية
تنبيه فالحري ان يحمل كلام الاوائل على ان لكل نوع من الانواع الجسمانية فردا
كاملا تاما في عالم الابداع هو الاصل والمبدأ وسائر افراد النوع فروع ومعاليل
وآثار له وذلك لتمامه وكماله لا يفتقر الى مادة ولا الى محل متعلق به بخلاف هذه
فانها لضعفها ونقصها مفتقرة الى مادة في ذاتها او في فعلها وقد علمت جواز
اختلاف افراد نوع واحد كمالا ونقصا وقول بعضهم ان الحقيقة الواحدة كيف
يقوم بعضها بنفسه وبعضها بغيره ولو استغنى بعضها عن المحل لاستغنى الجميع ليس
بصحيح مطلقا بل في المتواطية فان استغناء بعض الوجودات عن المحل
انما هو لكماله وكماله بجوهريته وقوته وغاية نقصه بعرضيته وضعفه واضافته للمحل
فلا يلزم من حلول شيء حلول ما شاركه في الحقيقة المشككة بعد التفاوت بينهما بالكمال والنقص
والشدة والضعف وعلمت ايضا ان كلا من الانواع الجسمانية يتنوع ويتحقق ويتقوم
بمحض الصورة النوعية التي هي متحدة مع الفصل الاخير والمادة في الجميع امر مبهم وجودها
قوة شيء آخر كما ان الجنس الماخوذ منها مبهمة ناقصة متحدة مع الفصل وباقي الصور
والقوى والكيفيات ومبادي الفصول في المركب بمنزلة الشرائط والآلات والفروع
لذات واحدة هي بعينها صنم لصاحب نوعه كما انها اصنام لاصحاب انواع منتهية اليه
نسبة الفروع الى اصل واحد وكذا الهيئات والنسب والاشكال التي فيها امثال لهيئات

عقلية

عقلية ونسب معنوية في اربابها النورية ونسبة صاحب النوع الانساني
المسمى بروح القدس وهو العقل الفياض عليه السلام الى اصحاب سائر الانواع الحيوانية
والنباتية كنسبة الاصنام الى الاصنام فهذه الصور النوعية المادية كالانسانية
والفرسية والثورية وغيرها من الانواع وان كانت مفتقرة في عالمنا هذا
الى ان يتقوم بمادة حسية فهي غير مفتقرة في العالم العلوي الى قيامها بذلك
بل هي في ذلك العالم العقلي مجردة عن المادة قائمة بذاتها مستغنية عن المحل فيه
كما ان الصور الذهنية وهي الماخوذة من الامور التي هي اعراض قائمة في الذهن
لا تقوم بذاتها وان كانت ماخوذة من الجواهر القائمة بذواتها فكذلك يكون حكم
صور الانواع الجسمانية التي حصلت في المادة من تلك المثل المجردة العقلية الافلاطونية
فاذن للصور المجردة العقلية كمالية في حد ذاتها وتمامية في هوياتها بها تستغني عن
القيام في المحل واما الصور الجسمانية التي هي اصنامها فان لها نقصا يحوج الى القيام
بالمحل لكونها كالاعراض فلا يمكن ان تقوم بذاتها كالجواهر الصورية الموجودة في الذهن
الماخوذة من الامور العينية المادية فانها وان كانت مجردة عن المادة في العقل فهي غير مجردة
عن المادة في الخارج فكذلك يكون حكم الصور العقلية التي هي ارباب الانواع فانها
وان كانت مجردة في عالم العقل فاصنامها واظلالها الجسمانية اعني الصور النوعية
غير مجردة عن المادة ولا يبعد من اطلاقهم المثل على الصور العقلية القائمة بذواتها
في عالم الاله ان هؤلاء الاجلاء من الفلاسفة يرون اصحاب الانواع انما وجدت
من المبدع الحق للكون مثلا وقوالب تحتها لان ما يتخذ له المثال والقالب يجب
ان يكون اشرف واعلى لانه الغاية ولا يصح في العقول هذا فانهم اشد مبالغة في
الاثبات ان العالي لا يكون لاجل السافل بل عندهم ان صور الانواع الجسمانية
اصنام واظلال لتلك الارباب النورية العقلية ولا نسبة بينهما في الشرف والكمال
ثم كيف يحتاج الواجب تعالى في ايجاد الاشياء الى مثل للكون ودستورات للصنعة
وبرنامجات للخلقة ولو احتاج لاحتاج في ايجاد المثل الى مثل اخرى الى غير النهاية
فان قلت قد خالفت المعلم الاول حيث يرد على هذا المذهب قلت الحق احق بالاتباع
مع ان رده انما على ما يفهمه الجمهور من ظاهر كلام افلاطن والاقدمين فان من عادتهم بناء
الكلام على الرموز والتجوزات وخصوصا في هذا المبحث الذي تحير فيه الفصحاء
فيتكل منه الافهام فضلا وشرفا واما لشوب محبة الرياسة اللازم عن معاشرة الخلق
ومخالطة الملوك والسلاطين والاكتساب المعروف باثولوجيا يشهد بان مذهبه وافق
مذهب استاده في باب وجود المثل العقلية للانواع والصور المجردة النورية القائمة
بذواتها في عالم الابداع حيث قال في الميمر الرابع منه ان ثم ورآء هذا العالم سماء
وارض وبحر وحيوان ونبات وناس سماويون وكل من في هذا العالم كما ... ليس هناك
شيء ارضي البتة وقال فيه ايضا ان الانسان الحسي انما هو صنم للانسان العقلي

العقل روحانية وجميع اعضاءه روحانية ليس موضع العين غير موضع اليد
ولا مواضع الاعضاء كلها مختلفة لكنها كلها في موضع واحد وقال في الميمر
الثامن من هذا الشيء الذي نفعل بها ههنا النار انما هي حيوة نارية وهي
النار الحقة فالنار اذن التي فوق هذه النار في العالم الاعلى هي احرى ان
تكون نارا فان كانت نارا حقا فلا محالة انها ذو حيوة وحيوتها ارفع وارفع
من حيوة هذه النار لان هذه النار انما هي صنم لتلك النار فقد بان وصح ان
النار التي في العالم الاعلى هي حية وان تلك الحيوة هي التي تفيض بالحيوة على هذه
النار وعلى هذه الصفة تكون الماء والهواء هناك اقوى فانهما هناك حيان كما
هما في هذا العالم الا انهما في ذلك العالم اكثر حيوة لان تلك هي التي تفيض على
هذين اللذين ههنا الحيوة وقال فيه ايضا ان هذا العالم الحسي كله انما هو مثال
وصنم لذلك العالم فان كان هذا العالم حيا فبالحري ان يكون ذلك العالم
الاول حيا وان كان هذا العالم تاما كاملا فبالحري ان يكون ذلك العالم اتم تماما
واكمل كمالا لانه هو المفيض على هذا العالم الحيوة والقوة والكمال والدوام
فان كان العالم الاعلى تاما في غاية التمام فلا محالة ان هناك الاشياء كلها
التي ههنا الا انها فيه بنوع اعلى واشرف كما قلنا مرارا فثم سماء ذات حيوة
وفيها كواكب مثل هذه الكواكب التي في هذه السماء غير انها انور واكمل و
ليس بينها افتراق كما نرى ههنا وذلك انها ليست جسمانية وهناك ارض ليست
ذات سباخ لكنها كلها عامرة وفيها الحيوان كلها والطبيعية الارضية التي ههنا
وفيها نبات مغروس في الحيوة وفيها بحار وانهار جارية جريا حيوانيا وفيها
الحيوان المائية كلها وهناك هواء وفيه حيوان هوائية حية شبيهة بذلك الهوا
والاشياء التي هناك كلها حية وكيف لا تكون حية وهي في عالم الحيوة المحض لا يشوبها
الموت البتة وطبايع الحيوان التي هناك مثل طبايع هذه الحيوانات الا ان
الطبيعة هناك اعلى واشرف من هذه الطبيعة لانها عقلية ليست حيوانية ثم انكر
قول من قال من اين يكون في العالم الاعلى حيوان وسماء وساير الاشياء التي ذكرنا
قلنا ان العالم الاعلى هو الحي التام الذي فيه جميع الاشياء لانه ابدع من المبدع
الاول التام ففيه كل نفس وكل عقل وليس هناك فقر ولا حاجة البتة لان الاشياء
التي هناك كلها مملوة غنى وحيوة كانها حيوة تغلي وتفور وجري حيوة تلك الاشياء
انما تنبع من عين واحدة لا كانها حرارة واحدة او ريح واحدة فقط بل كلها كيفية
واحدة فيها كل كيفية توجد فيها كل طعم ونقول انك تجد في تلك الكيفية الواحدة طعم
الحلاوة والشراب وساير الاشياء ذوات الطعوم وقواها وساير الاشياء الطيبة الروايح
وجميع الروايح وجميع الالوان الواقعة تحت البصر وجميع الاشياء الواقعة تحت اللمس
وجميع الاشياء الواقعة تحت السمع اي اللحون كلها واصناف الايقاع وجميع الاشياء
الواقعة تحت الحس وهذه كلها موجودة في كيفية واحدة مبسوطة على ما وصفناه لان

تلك الكيفية

تلك الكيفية حيوانية عقلية تسع جميع الكيفيات التي وصفناها ولا تضيق عن شيء منها
من غير ان تختلط بعضها ببعض وينفسد بعضها ببعض بل كلها فيها محفوظة كان كل واحد
منها قائم على حدة وقال في الميمر العاشر من كتابه ان كل صورة طبيعية في هذا العالم
هي في ذلك العالم الا انها هناك بنوع افضل واعلى وذلك انها ههنا متعلقة بالهيولى
وهي هناك بلا هيولى وكل صورة طبيعية فهي صنم للصورة التي هناك الشبيهة بها فهناك
سماء وارض وحيوان وهواء وماء ونار فان كان هناك هذه الصور فلا محالة ان
هناك نباتا ايضا فان قال قائل ان كان في العالم الاعلى نبات فكيف هي
هناك وان كان ثم نار وارض فكيف هما هناك فانه لا تخلو من ان تكون هناك
اما حيين واما ميتين فان كانا ميتين مثل ما هما ههنا فما الحاجة اليهما هناك فان كانا
حيين فكيف يحييان هناك قلنا اما النبات فنقدر ان نقول انه هناك حي ايضا
وذلك ان في النبات كلمة فاعلة محمولة على حيوة وان كانت كلمة النبات الهيولانية فهي اذن
لا محالة نفس ما ايضا واحرى ان تكون هذه الكلمة في النبات الذي في العالم الاعلى وهو النبات
الاول الا انها فيه بنوع اعلى واشرف لان هذه الكلمة التي في النبات انما هي من تلك الكلمة الاولى
تلك الكلمة واحدة كلية وجميع الكلمات النباتية التي ههنا منشعبات منها فاما كلمات النبات
التي ههنا فكثيرة لانها جزئية تجمع نبات هذا العالم جزئية وهو من ذلك النبات الكلي و
كلها ملتقطة من النبات وحده وهو ذلك النبات الكلي فان كان هذا هكذا قلنا ان
كان هذا النبات حيا فبالحري ان يكون ذلك النبات حيا ايضا لان ذلك النبات هو
الاول الحق فاما هذا النبات فانه نبات ثان وثالث لانه صنم لذلك النبات فاما حيوة
هذا النبات فانه يفيض عليه ذلك النبات من حيوته فاما الارض التي هناك ان كانت حية
او ميتة فانا نستعلم ذلك ان نحن علمنا ما هذه الارض لانه صنم لتلك فنقول ان لهذه
الارض حيوة ما وكلمة فاعلة فان كانت هذه الارض الحسية التي هي صنم حية فبالحري ان تكون
تلك الارض العقلية حية ايضا وان تكون هي الارض الاولى وان تكون هذه الارض
ارضا ثانية لتلك الارض شبيهة بها والاشياء التي في العالم الاعلى كلها ضياء لانها في الضوء
الاعلى ولذلك يرى الاشياء كلها في ذات صاحبه فصار لذلك كل واحد كلا والكل
الواحد والواحد منها هو الكل والنور الذي يسنح عليها لا نهاية له فلذلك صار كل واحد
منها عظيما انتهت عبارته النورية وكلماته الشريفة بنقل عبد المسيح بن عبد الله الحمصي
واصلاح يعقوب بن اسحق الكندي وفيها اشارات واضحة بوجود المثل الافلاطونية
وان للاشياء الكونية صورة نورية عقلية في عالم العقل وابانة تلقي الانسان حين ادراكه
للمعقولات الكلية وان كان ادراكها لها لاجل تعلقها بالبدن والكدورات والظلمات
ادراكا ناقصا كادراك البصر شيئا بعيدا في هواء مغبر ولذلك السبب يرى الانسان

الامور العقلية التي هي اثبات محضة متحصلة بذواتها وانوار صرفة واضحة باعيانها بهمة
كلية محققة الصدق عنده على كثيرين كرؤية شبح سواه من بعيد فيجوز كونه انسانا
او فرسا او شجرا الا ان بهنا من جهة تعين الوضع لذلك الشبح لم يجوز الا كونه واحدا من
المحتملات ايها كان وهناك يحتمل عنده كون المدرك الفعلي كثيرا ما لعدد صادقا عليها بحكم
الوضع وبالجملة شمولا الكلية والعموم ضعف الوجود بهنا وكون الشيء شبحي الوجود مستويا
كان بحسب ذاته وجهته او بحسب قلة تحصله عند المدرك بعد ان لا يكون باديا محجوبا وذلك
لكلال القوة المدركة وقصورها عن ادراك الامور الوجودية النورية والمعقولات الشعشعانية
بلا حجاب واستتار وغشاوة وعماء لاجل التعلق بعالم الهيولى والظلمات اجمال فيه
اكمال قد ورد في كلام افاضل القدماء وشيعتهم الحكماء بوجود عالم عقلي مثالي يحذو حذو
العالم الحسي في جميع الانواع الجوهرية والعرضية فمنهم من حمله على العالم المثالي الشبحي المقداري
ومنهم من قال انه اشارة الى الصور التي في علم الله القائمة بذاته تعالى كما استند عن الكتاب بين
وان قيام الصور بعضها على ما نقل عن القدماء عبارة عن قيامها بذات باريها عز اسمه
الذي هو اقرب اليها واقوم في تحصلها من نفسها لان نسبتها الى ذاتها بالامكان ونسبتها
الى قيومها بالوجوب ومنهم من قال انه اشارة الى رب النوع وصاحب الطلسم فان لكل
نوع جرمي وطلسم برزخي عقلا يتربه وينوره ويدبره وليس كليتها كما وقع في كلامهم عبارة
باعتبار صدقها على كثيرين فانها عن صادقة على جزئيات الاجرام والاشخاص البرازخ
لكونها مفارقات نورية وعقولا قادسة وانما كليتها باعتبار استواء نسبة فيضها
الى جميع الاشخاص الطلسمية النوعية ومنهم من ذهب الى انه اشارة الى الاسمية الصور الهيولانية
في سماء العالم باعتبار حضورها وظهورها عند المبدء الاول وشمولها من بديته وعدم
خفائها وغيبوبتها بذواتها عن علمه اذ هي بهذا الاعتبار كانها مجردة عن المواد ومكان منه
والسيئات الحسية والغشاوات المادية لعدم كونها حجابا عن شهودها ووجودها لدى الباري
فهي بذواتها معقولة له تعالى كسائر الكليات والمجردات متمثلة بين يديه اعوائها لا الهه
ان اولئك الاكابر من الحكماء والاعاظم من الاولياء المتجردين عن غشاوة الطبيعة والواصلين
الى غايات الحقيقة حكموا بان الصور المعقولة من الاشياء المجردة قائمة بذواتها واما في
تبلغ العقلاء في الوفاء بمعقولاتهم ومعارفهم اذ لها وجود لا محالة فهي اما قائمة
بذواتها او حالة في محل ادراك شيء ما انها باطل والا لما غاب عن محله الذي هو النفس
ولا سيما اذا كانت من القدوس المنزهة الزكية ولا تعقيه حلولها فيه حال تعقل الماتن
غيبوبتها عن النفس ليست قائمة بها موجودة فيها بل يكون قيامها بذاتها بجوهر عقلي
مفارق هو خزانة المعقولات فيدركها حين اتصالها به وتوجهها اليه واستحقاقها
لفيضان تلك الصور منه عليها قلنا مع الاغماض عما من مفاسد ارتسام صور الحقائق
في النفس يلزم انتقاش جوهر عقلي بصور الحقائق والانواع المتكثرة المتكافئة في
مرتبة واحدة على سبيل الابداع وذلك باطل لان انتقاش المبادي العقلية بالصور

ماتحتها

ما تحتها لا يجوز ان يستفاد مما تحتها والا لزم انفعال الفاعل عن قابله واستكماله به
والقدماء اشد مبالغة في استحالة هذا من المشائين اتباع المعلم الاول فيمتنع ان تنتقش
عليها ما فوقها وذلك يؤدي الى صدور الكثير عن الواحد الحق المحض او حصول صور
الاشياء في ذاته تعالى علوا كبيرا وجميع هذه الامور مستقبح عند حكماء الاشراق وايضا
بحث على ذلك التقدير ان لا تغيب عن النفس حين ادراكها لذواتها والتفات الحق تنهضها
ولكنه حلولها فيه فان الطلسم الاعدم الغيبة عن الذات الموجودة ومحل الامور الغير [illegible]
اشراق بل ضرورة وكذا الكيفية حلولها في محلها التي هي بحو وجودها فرضا فوجودها امور كلية
قائمة في ذواتها لا في محل منطلقة على جزئياتها المادية وكليتها انها اذا اخذت لا بشرط التجرد
والا التجرد واذا جردت الجزئيات عن المواد وقيودها التي بحصيصها وصفاتها الكونية الحسية و
بالجملة اشتراكها كاشتراك الصور القائمة بالعقل وكليتها ككليتها بلا استلزام شيء من
المفاسد وما ذكره الكتاب في امتناع وجود الكلي بما هو كلي في الخارج فمرجع ذلك بعينه قائم في
امتناع وجوده في العقل ايضا عقد وفك قد ذكر الشيخ في الهيات الشفاء
لابطال وجود المثل والتعليميات هذا القول انه اذا كان في التعليميات تعليمي مفارق
للتعليمي المحسوس فاما ان لا يكون في المحسوس تعليمي البتة او يكون فان لم يكن المحسوس
تعليميا وجب ان لا يكون مربع ولا مدور محسوس واذا لم يكن منه محسوسا فكيف السبيل
الى اثبات وجودها بل الى تخيلها فان مبدء تخيلها كذلك من الموجود المحسوس حتى لو
توهمنا واحدا لم يحس شيئا منها لكنا انه لا يتخيل بل لا يعقل شيئا منها على انا انتقنا
وجود كثير منها في المحسوس وان كانت طبيعة التعليميات قد توجد ايضا في المحسوسات
فيكون لتلك الطبيعة بذاتها اعتبار فيكون ذاتها اما مطابقة بالحد والمعنى للمفارق
او مباينة له فان كانت مفارقة له فيكون التعليميات المعقولة امورا غير التي تتخيلها
وتعقلها ويحتاج في اثباتها الى دليل مستانف ثم تشتغل بالنظر في حال مفارقتها والا يكون
ما عملوا عليه من الاحتجاج ولا الاستغناء عن اثباتها والاشتغال بتقديم الشغل ببيان
مفارقتها عملا يستتم الله وان كانت مطابقة مشاركة له في الحد فلا يخلو اما ان يكون هذه
التي في المحسوسات انما صارت فيها لطبيعتها وحدها فكيف يفارق ما في حدها واما ان
يكون ذلك امرا يعرض لها بسبب من الاسباب فتكون معرضة لذلك في حدود ما عرض ذاتها
لحوق ذلك اياها فيكون من شان تلك المفارقات ان تصير مادية ومن شان هذه المادية
ان تفارق وهذا هو خلاف ما هو عقدوه وبنوا عليه اصلهم ايهم وايضا فالكثرة
المادية التي مع العوارض اما ان تحتاج الى المفارقات غير لطبائعها فتحتاج المفارقات
ايضا الى اخرى وان كانت هذه انما تحتاج الى المفارقات لما عرض لها حتى لو لا
العارض لكانت لا تحتاج الى المفارقات البتة والا كان يجب ان يكون للمفارقات وجود البتة

فيكون العارض لشيء لوجب وجوده اقدم منه وغنى عنه وكيف المفارقات محتاجة اليها
حتى يجب لها وجود فان لم يكن الامر كذلك بل كان وجود المفارقات لوجب وجودها مع
هذا العارض فلم يوجب العارض في غيرها ولا يوجب في الغنيها والفلسفة متفقون على
ان كانت غير محتاجة للمفارقات فلا يكون المفارقات عللا لها بوجه من الوجوه
ولا مساوي اولى ويلزم ان يكون هذه المفارقات ناقصة فان هذا المقارن يتحقق
الكثيرة والافاعيل ما لا يوجد للمفارق واكثر الفرق من يشكل ان يتساوى وهي كلمات في
حتى فاعل انتهى كلامه بالفاظه اقول وخلاصة تحقيق الاول ان الحقيقة الواحدة التي هي ذات
حد واحد ومهية واحدة لا يختلف افرادها في التقدم والتأخر والغناء والحاجة الى [illegible]
والمعقولية والمحسوسية ولا شك ان كلامه انما يكون تماما في المتواطية من المهيات دون
المشككة وايضا يتوقف على ان الذاتي والذاتيات بما هي ذات اوذلك لا تتفاوت
في حقيقتها ومهيتها وقد مر حال ذلك كيف وهو اول المسئلة في هذا المقام ومتنازع
المبحوث عليها عليه وكثير من قواعد المعتقدين مبنية على تجويز كون حقيقة واحدة يتحقق ذاتها
كاملة غنية وناقصة فقيرة لا بجعل جاعل تتخلل بين ذاتها وفقرها او غناها بل
الغني منها يكون غنيا لذاته والفقير فقيرا لذاته لم يجعل ذات الفقير حتى [illegible]
ذلك الجعل فقيرا لا يجعل شيئا لفقير منها هو بذاته محتاج بعض كلا الى علل
لا من جهة كونه فقيرا ومحتاجا الى من جهة يحمل هذا المعنى عليه وتفاوت جهة الثانية ان
افراد حقيقة واحدة لا يكون بعضها سببا وبعضها مسببا لذاتيهما وان المعلول اذا
كان لذاته معلولا لفرد آخر من نوعه يلزم ان يكون ذلك الاخر ايضا معلولا لنوع آخر
وهكذا يعود الكلام الى ان ينتهي الى الدور والتسلسل المستحيلين وعلى هذا ايضا تبتني على
استحالة كون الطبيعة المتفقة متفاوتة في التقدم والتأخر والاولوية وعدمها و
الغنى والافتقار واعلم ان المنقول عن اصطلاح حكماء الفرس في القدماء التفاسير
القول بمفارقة النوعيات وتجرد الصور الجوهرية لحقائق الاجسام الطبيعية واما
المعلقات فانها عندهم مادية وجودها البتة وان فارقت المادة في الحد فليس تجوز
عندهم وجود بعد قائم لا في مادة وبرهانه على ما يحكى انه لو كان مجردا لكان اما متناهيا
او غير متناه والثاني باطل بما سيأتي من بيان استحالة لا تناهي الكميات القارة وغير القارة
لا سيما في الكميات فمن ان يعدم تناهيه عند التجرد اما لانه مجرد وطبيعة تلزم ان يكون كل بعد غير
متناه وان الحقيقة لتجرده عن المادة كانت المادة متعلقة الجسم والصورة وكلا الشقين
باطل لما علمت عدم جريانه فيما يتفاوت كمالا ونقصا والكميات من هذا القبيل والاول
ايضا باطل لان انحصار البعد حين تجرده في حد محدود وشكل مقدر لا يكون الا لانفعال
عرض له من خارج طبيعته والانفعال كما علمت من عوارض المادة بالذات فيكون مادي
وهذه وصله مفارقا هذا خلف والحجتان المذكورتان وان اوردهما الشيخ على الكافر
مفارقة المعلقات لكنها بعينها جاريتان حرفيتين في ابطال الصور المفارقة [illegible]

بحسب اسلوبه

بحسب اسلوبه على هذا المذهب ولذلك نقلناهما واجتنبنا عنهما بما يوافق راي القائلين
بالمثل الافلاطونية والصور المفارقة **تلويح استبصاري** لعلك ان كنت ممن اهل
تلقي الاسرار الالهية والمعارف الحقيقية تتفطن وتعرف ان لكل قوة وكمال وهيئة و
حال توجد في هذا العالم الادنى فانها بالحقيقة ظلال وتمثالات لما في العالم الاعلى انما
تنزلت وتكدرت وتجسمت بعد ما كانت نقية صافية مقدسة عن النقص والشر مجردة و
عن الكدورة والرجس متعالية عن الآفة والقصور والخلل والفتور والهلاك والدثور بل
جميع صور الكائنات وذوات المبدعات آثار وانوار للوجود الحقيقي والنور القيومي
وهو منبع الجمال المطلق والجلال الاتم الاليق الذي صور المعاشيق وحسن الموجودات
الروحانية والجسمانية قطرة بالنسبة الى بحر ذلك الجمال وذرة بالعكس الى شمس تلك العظمة
والجلال ولولا انواره واضواءه في صور الموجودات الظاهرية لم يكن الوصول
الى نور الانوار الذي هو الوجود المطلق الالهي فان النفس عند اتفاقها بالمحبوب
المجازي الذي هو وجه حقيقي تتوجه الى المحبوب الحقيقي المطلق الذي هو الصمد لكل
شيء والملجأ لكل حي وتتوسل حباله لكن منبع الانوار ومعدن الآثار فيحصل لها الوصول
الى الحضرة الالهية وتتنور باطنها بنوره فتدرك الامور الكلية والصور المفارقة العقلية
حينئذ عقلا مدركا للكليات الا ترى ان آثار انواره التي ظهرت في عالم الملك وتنزلت والبطالة
عن [illegible] الروحانية العقلية ولاحت في صور الجسمانيات واحتجبت بالجسم والطبيعة والحجب
والدلال مع انها ضعفت بحجب الظلمة الجسمية وتكثفت بالكثافة المادية بعد لطافتها و
صفائها وتجردها كيف تدهش العقول وتحير الالباب اصحابها وتوقع في الفتن
والمحن طلابها فما ظنك في الجمال المطلق الذاتي والنور الساطع الالهي الذي هو غاية
ونهاية الكبرياء والكمال المدهش للعقول والقلوب من وراء سبعين الف حجاب نور وظلمة
وظلمة كما روي عن رسول الله ص ان لله سبعين الف حجاب من نور وظلمة لو كشفها
لاحرقت سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه وتفطن بما قاله ع ان هذه النار
من نار جهنم غسلت بسبعين ماء ثم انزلت وخبى النور عليها في استنارته واحتجابه اذ
لولاه لما كان للعالم وجود ولا ذوق ولا شهود لاحتراقه واضمحلاله من سطوعه فكما
ان حرارة هذه النار الجسمانية التابعة لصورتها النوعية شررة من نار قهر الله المعنوية بعد تنزلها
في مراتب كثيرة لها في مرتبة النفس بصورة الغضب اذ ربما تؤثر شدة الغضب في احراق
الاخلاط مع رطوبتها ما لا تؤثر النار في الحطب مع سورة اللهب ومن هذا يعلم ان كل
[illegible] لا يمكن ان يكون حارا كذلك الانوار المحسوسة من النيران والكواكب اظلال واشباح
لانوار لطف الله المعنوية وآثار لاضواء ملكوته واشعة جماله بعد هبوطها في منازل
امره وخلقه **ايقاظ عقلي** لا يخفى على من تنور قلبه واستضاء عقله بعد التأمل فيما
مر من القواعد والاصول ان الغرض الاقصى في وجود العشق في جبلة النفوس
ومحبتها لشمائل الابدان ومحاسن الاجسام واستحسانها زينة المواد والاجرام

انما هو تنبيه لها من لوازم الغفلة و رقدة الجهالة و رياضة لها و تخريج من الامور الجسمانية
و الاصنام الهيولانية الى المحاسن الروحانية و الفضائل العقلانية و الانوار الالهية
و دلالة على معرفة جواهرها و شرف عنصرها و محاسن عالمها و صلاح معادها و ذلك لان جميع
المحاسن و الفضائل و كل الزينة و المشتهيات و المرغوب فيه اللواتي ترى على ظاهر الاجرام
و جلود الابدان انما هي اصباغ و نقوش و رسوم صورتها ارباب الفناء فيها و ملائكة
تدابير هيئة المواد و الاسطقسات قد زينت بها كيما تنظر اليها النفوس الناهية حتى حنت
اليها و تشوقت نحوها و قصدت لطلبها بالنظر اليها و التأمل لها و استنبطت خالقها
المجردة عن مغشوشها المحسوس و تعرفت لبها المصفى عن قشرها المكدر بانتزاعها الكلمات
من الجسمانيات و تعقلها بالعقليات من الحسيات و رفضها الدنيا لاجل الآخرة كل ذلك
كيما تتصور تلك الرسوم و المحاسن في ذواتها و اتصلت بها و تمثلت لديها حتى اذا غابت
تلك الاشخاص الجسمانية عن مشاهدة الحواس بقيت تلك الصور المعشوقة المحبوبة مشاهدة
لها متصورة فيها صورة روحانية نقية صافية باقية معها معشوقاتها متصلة بها
اتصالا معنويا لا تخاف فراقها و لا تغيرها فتستغني حينئذ بالعيان عن الخبر و البيان في
تنزهها عن ملاقاة الاكوان و تتخلص عن الرق و الحدثان و الدليل على صحة ما قلناه ان
من عشق يوما شخصا من الاشخاص ثم تسلى عنه او فقده مدة ثم انه وجده من بعد ذلك
قد تغير عما كان عهده عليه من الحسن و الجمال في تلك الزينة و المحاسن التي كان يراها
على ظاهر جسمه و سطوح بدنه فانه متى رجع عند ذلك فنظر الى تلك الرسوم و الصور التي
هي باقية في نفسه منذ العهد القديم وجدها بحالها لم تتغير و لم تتبدل و رآها من مشاهدة
في ذاته حينئذ ما كانت تراها من قبل لم تندثر و لم تتغير بل باقية ببقاء علتها الى علة
و دوام فاعلها القائم و رب صنعها الدائم و حينئذ يجد من نفسها في جوهرها ما كانت
تطلب قبل ذلك خارجا عنها فعند ذلك يرفضه و يعلم و يقر بان تلك الصور الحسان و
الشمائل و الفضائل التي كانت تراها على ذلك الشخص ليست مخصوصة فيه ثابتة له محصورة
عنده بل مرسومة في جوهرها مصورة في ذاتها باقية ثابتة على حالة واحدة لم تتغير
و انما ذلك الشخص كان دليلا عليها لغيره من الاشخاص الصنعية التي تكون دلائل على الامور
العقلية و مظاهر للمعاني الموجودة فاذا فكر العاقل اللبيب فيما وصفناه استيقظت
نفسه من نوم غفلتها و استقلت بذاتها و فازت بجوهرها و استغنت عن غيرها و اراحت
عند ذلك من تعبها و عنائها و شقاوتها بمحبة غيرها و تخلصت من الشقاوة التي تعرض
لعاشقي الاجسام و محبي الاجرام من الابدان الانسية و الدراهم و الدنانير و اليواقيت
و الدرر و الضياع و العقار و البساتين و الاشجار و الثمار و غيرها من الداثرات
البائدات و قد قال الله و الباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا و خير املا
فاذا انتبهت النفس من نوم الغفلة و استيقظت من رقدة الجهالة و فتحت عين بصيرتها
و عاينت عالمها و عرفت مبدأها و معادها لم تلتفت الى المستلذات الجسمانية و المحاسن
المادية كلها لكونها عكوس الفضائل العقلية و خيالات الانوار الروحانية التي
لها حقيقة متأصلة و ذوات مستقلة بل كسرات تقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى اذا جاءه

لم يجده شيئا و وجد الله عنده فوفاه حسابه تنويه مرو وحيا ان الباري جل
ثناؤه بمقتضى حكمته و لطفه جعل الامور الجسمانية المحسوسة كلها مثالات و آلات على
الامور الروحانية العقلية و جعل طريق الحواس درجا و مراقي يرتقى بها الى معرفة
الامور العقلية التي هي الغرض الاقصى في وقوع النفس في دار المحسوسات و تلبسها بالمواد
المادات و كان المحسوسات فقراء الذوات الى العقليات لكونها رشحات انوارها
و ظلال لاضوائها كذلك معرفة الجسمانيات المحسوسة هي فقر النفس و شدة حاجتها و معرفة الامور
العقلية هي غناؤها و غنيمتها و ذلك ان النفس في معرفة الامور الجسمانية تحتاج الى الحواس لكي
تدرك بتوسطها الجسمانيات و اما ادراكها للامور الروحانية فيكفيها ذاتها و جوهرها
بعد ما اخذت من طرق الحواس بتوسط الجسد فاذا حصل لها ذلك و صارت عقلا و
عاقلا بالفعل فقد استغنت عن الحواس و عن التعلق بالجسد فاجتهد يا اخي في طلب
الغنى الابدي بتوسط هذا الهيكل و الآن ما دام يمكنك قبل فناء المدة و تصرم العمر و
في ذا الهيكل و بطلان وجوده و احذر كل الحذر ان تبقى نفسك فقيرة محتاجة لما
هيكل تتم به و يكمل فكون ممن يقول ليتنا نرد فنعمل صالحا غير الذي كنا نعمل او
حيث في البرزخ الى يوم يبعثون و من اين لهم الشعور ايان يبعثون و كانت
هي ساهية لاهية غافلة مقبلة على الشهوات و الزينة الطبيعية و الغرور الاباطيل و تشد
الحيوة الحسية المذمومة التي ذمها رب الارباب في مواضع كثيرة من كتابه العزيز ثم ذم
الذين لا يعرفون هذه الامور المعقولة و ارباب الاصنام و اصحاب البرازخ العلوية
و السفلية و لم يرتق نظرهم من الامور المحسوسة و لم يعرفوا الا اياها حيث قال رضوا بالحيوة
الدنيا و اطمأنوا بها و الذين هم عن آياتنا غافلون نعني عن امور الآخرة و دار النعيم
التي ترتقي اليها نفوس الاخيار بعد مفارقتها الابدان كما ذكر في القرآن المجيد اليه
يصعد الكلم الطيب يعني روح المؤمن و العمل الصالح يرفعه معارفه العقلية برغبته
فيها و ترقيه الى هناك المرحلة الرابعة في الوحدة و الكثرة و لواحقهما من الهوهوية
و الغيرية و اصناف التقابل المعروفة فصل في الواحد و الكثير
اعلم ان الوحدة رفيق الوجود يدور معه حيثما دار اذ هما متساويان في الصدق
على الاشياء فكل ما يقال عليه انه موجود يقال عليه انه واحد و يوافقه ايضا في
القوة و الضعف فكلما وجوده اقوى كانت وحدانيته اتم بل هما متوافقان في
اكثر الاحكام و الاحوال و لذلك ربما ظن ان المفهوم من كل منهما واحد و ليس
كذلك بل هما واحد بحسب الذات لا بحسب المفهوم ثم الى التكلم في الوحدة و
احوالها المختصة مثل الهوهوية و التجانس و التماثل و التوافق و التساوي و التشابه
و نتكلم في مقابلتها من الكثرة و احكامها من الغيرية و الخلاف بل الكلام في الحق
التقابل للوحدة الكثرة لانه بالوحدة و تعين الكثرة و تشخصها فنقول ان الوحدة
كما اشرنا اليه تساوق الوجود في اكثر الاحكام فهنا انه لا يمكن تعريفهما كسائر الامور العامة

للوجود في العموم الامع الدور او تعريف الشيء بنفسه فقد قيل الواحد هو الذي
لا ينقسم من الجهة التي قيل انه واحد وهذا يشتمل على تعريف الشيء بنفسه وعلى الدور ايضا
لان الانقسام الماخوذ في معناه معنى الكثرة وقد قال في تعريف الكثرة انها المجتمع من
الوحدات وهذا ايضا تعريف الكثرة بالاجتماع الذي هو نفس مفهوم الكثرة وهو
ماخوذ صريحا وضمنا في لفظ جميع الحدود الذي لا نفهم معناها الا بالكثرة وتعريفها
بالوحدة التي لا تعرف الا بالكثرة فتشتمل على الف دور من المذكورين في معانيها وحسبك
على ما ذكرنا سائر ما قيل في تعريفهما في الف دليل الجليل تصورهما اولى فيستغنى عن
التعريف لكن ههنا شيء يجب التنبيه عليه وهو ان الكثرة اعرف عند الخيال و
الوحدة عند العقل فكل منهما وان كانت من الاشياء المرتسمة في الذهن بديا لكن
الكثرة مرتسمة في الخيال اولا لان ما يرتسم في الخيال محسوس والمحسوس كثير
والوحدة عقلي لان المعقولات امور عامة اول ما ينصرف العقل فيها بالتعميم والتصور
كل منهما واحدا ثم تقسيمه الى كذا والى لا يكون كذا قلنا ان تعرف الكثرة بالوحدة
تعريفا عقليا بان ناخذ الوحدة اولية التصور مبدا لها وان تعرف الوحدة بالكثرة تعريفا
تنبيها ودلالة على ان المراد بهذه اللفظة الشيء المعقول عندنا عقلا اوليا اشعارا عليه
لغيب هذا منه ففي الاول التعريف لمعنى خيالي وفي الثانية تنبيه على معنى عقلي من غير حمله
فلا يلزم دور على هذه الطريقة فقول الواحد ما لا ينقسم من حيث انه لا ينقسم والتقييد
بالحيثية ليندرج فيه الواحد الغير الحقيقي لانقسامه في بعض الوجوه فلا يصدق عليه انه لا
ينقسم فلا يندرج في التعريف بدون التقييد وعند التقييد يندرج لانه لا ينقسم من
بعض الحيثيات فالتقييد بالحيثية يفيد اندراج الغير الحقيقي في التعريف المذكور فالواحد اذن
قد يكون عين الوحدة وهو الواحد بما هو واحد على قياس الموجود بما هو موجود و
ذلك احق الاشياء بالوحدة وقد يكون غيرها وهذا على ضربين حقيقي وغير حقيقي وهو ما
يكون اشياء متعددة مشتركة في امر واحد من جهة وحدتها وهي اما مقومة لتلك الاشياء
او عارضة لها او لا مقومة ولا عارضة لها بل اضافة محضة فيها كما يقال حال زيد عند
المدينة كحال الملك عند المدينة والاول قد يكون جنسا لها وهو الواحد بالجنس كالانسان
والفرس المتحدين في الحيوان وقد يكون نوعا لها وهو الواحد بالنوع ويساوقه
الاتحاد في الفصل ايضا كزيد وعمرو المتحدين في الانسانية والناطقية والثاني
قد يكون محمولا وهو الواحد بالمحمول كالقطن والثلج المتحدين في الابيض المحمول
عليهما وقد يكون موضوعا لها وهو الواحد بالموضوع كالكاتب والضاحك المتحدين في
الانسان المحمولين عليه والثالث وهو الواحد بالاضافة ثم ان الاتحاد في الاوصاف
العرضية والذاتية يتغاير اسماؤه بتغاير ما نسب اليه فالمشاركة في المحمول اذا
كانت في النوع تسمى مماثلة وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة
وفي الوضع مطابقة وفي الاضافة مناسبة ولا يخفى ان جهة الوحدة في الواحد الغير
الحقيقي هي الواحد الحقيقي وههنا في هذا المقام ما يكون جهة الوحدة فيه ذاته بذاته
وان كان الاحرى به ان لا يطلق الا على ما لا ينقسم اصلا كالواجب تعالى وذلك الواحد الحقيقي
بالمعنى الاعم قد يكون واحدا جنسيا وقد يكون واحدا نوعيا وقد يكون واحدا

عدديا

عدديا اي شخصيا وهو اما الذي لا ينقسم بحسب الخارج اصلا وينقسم والثاني قد يكون
واحدا بالاتصال وهو الذي ينقسم بالقوة الى اجزاء متحدة في تمام الحقيقة بالكم
كالمقدار او لغيره كالجسم الواحد البسيط من الماء والهواء فان قبوله الانقسام بتوسط
المقدار القائم به وان الحد والقسمة يصححهما من اجل المادة وقد يكون واحدا بالتركيب
وهو الذي له كثرة بالفعل وهو الواحد بالاجتماع بالاجتماع وذلك اما ان يكون حاصلا فيه
جميع ما يمكن حصوله فيه فهو واحد بالتمام وان لم يمكن فهو كثير وتسميه الناس عشرة واحدة
التمامية اما بحسب الوضع كالدرهم الواحد او الصناعة كالبيت التام او الطبيعة
اذا كان تام الاعضاء والخط المستقيم لقبوله الزيادة في استقامته ايا ما كان فليس الواحد
من جهة التمام بخلاف المستدير اذا احاط بالمركز من كل جهة فانه واحد بالتمام و
اما الاول وهو الذي لا ينقسم بحسب الخارج اصلا اي لا بالقوة كالمتصل ولا بالفعل
كالمجتمع فهو اما ان يكون ذا وضع وهو النقطة الواحدة او غير ذي وضع وهو المفارق
كالعقل والنفس الشخصيين وانما شرف كل موجود بغلبة الوحدة فيه وان لم يخل
موجود ما عن وحدة حتى ان العشرة في عشريته واحدة فكل ما هو ابعد عن الكثرة
فهو اشرف واكمل وحيثما ارتقى العدد الى الكثير نزلت نسبة الوحدة اليه الى
اقل فالاحق بالوحدة هو الواحد الحقيقي واحق اقسامه بها ما لا ينقسم اصلا لا
في الكم ولا في الحد ولا بالقوة ولا بالفعل ولا ينفصل وجوده عن ماهيته ثم ما لا ينقسم في
الكم اصلا قوة وفعلا وان تصور انقسامه الى اجزاء الحد ذهنا كالعقل والنفوس عند
المشائين وما لا ينقسم منه الى الجزئيات احق بالوحدة كالعقل عما ينقسم اليها كالنفس
الانسانية ثم الواحد بالاتصال كالواحد من الخط والماء وهو قابل القسمة الى اجزاء
متشاركة في الحد ومن هذا القسم ما لا ينقسم بحسب الكمية الفعلية كالفلك فهو احق
بالوحدة مما ينقسم بحسبه كالمتصلات العنصرية اجساما او مقادير منها ايضا وما لا
قسمة الكل الا الى السماوات وان انقسم الى مادة وصورة كالفلك اشد احق بالوحدة مما ينقسم
بوجهين كالعنصريات المركبة مطلقا وما هو بالعكس كالمقادير جزء وجه ثم الواحد
بالاجتماع واحق اقسامه بالوحدة ما يكون اجتماعه طبيعيا كالانسان الواحد المجتمع
نفس ذات قوى وبدن مركب من امشاج واعضاء وجلد وعظام وعروق ووحدة
ظل لوحدة النفس كما ان وجوده كذلك على ما مر في مباحث الهيولى ثم الواحد العددي احق
بالوحدة من الواحد النوعي لكون وحدته ذهنية وهو من الواحد الجنسي لشدة ابهامه
كونه ذهنية وكذا الاجناس بحسب مراتب بعدها عن الواحد الشخصي يضعف نسبة الوحدة
اليها فقد علم ان الواحد مقول على ما تحته بالتشكيك كما ان الوجود كذلك واما الكثير
فهو ما يقابل الواحد وجميع معانيه واعلم ان الوحدة كالوجود غير متقومة [illegible]
لست اقول لا بنيته لان الوحدة عندنا غير زائدة على الوجود وذلك لانه ليس اذا فهمت
الانسان وفهمت الواحد يجب ان ينتج لك ان الانسان واحد فمعنى ان الواحدية

فيبطل

للاثنان مثل من اللوازم فكون الوحدة عارضة له لكن يجب عليك ان تتامل فيما سلف لنا من ان
كيفية عروض الوجود للمهيات على اي وجه حتى يتبين لك ان كون الوحدة زائدة على المهيات
سبيلها واقتفل ولا تكن من الغافلين **تلويح** ومن جملة المضاهاة الواقعة بين
الوحدة والوجود افادة الواحد بتكراره العدد مثالا لايجاد الحق الخلق بظهوره
في صور الاشيا وتفصيل العدد مراتب الواحد مثال لاظهار في الموجودات وجود الحق
ونعوته الجلالية وصفاته الكمالية وكون الواحد نصف الاثنين وثلث الثلثة وربع
الاربعة الى غير ذلك مثال للنسب والاضافات اللازمة للواجب بالقياس الى الممكنات
وظهور العدد بالمعدود مثال لظهور الوجودات الامكانية بالمهيات وهي بعضها حسية
وبعضها عقلية كما ان بعض المعدود في الحس وبعضها في العقل ومن اللطائف ان
العدد مع غاية تباينه عن الوحدة وكون كل مرتبة منه حقيقة براسها موصوفة بخواص
لا توجد في غيرها اذا فتشت حاله لا يوجد فيه ولا يتحقق في مراتبه المحللة غير الوحدة
وانك لا تزال تثبت في كل مرتبة من المراتب عين ما تنفيه في مرتبة اخرى مثلا تقول
ان الواحد ليس من العدد باتفاق المحققين واهل الحساب مع انه عين العدد اذ هو الذي
بتكرره توجد الاعداد ويلزمه في كل مرتبة لوازم وخصوصا وكذلك يصح لك ان تقول لكل
مرتبة انها مجموع الاحاد لا غير ويصح لك ان تقول انها ليست مجموع الاحاد فقط لان
مجموع الاحاد جنس كل مرتبة من المراتب لان كل مرتبة حقيقة براسها موصوفة بخواص
لا توجد في غيرها فلا بد لها من امر زائد على جميع الاحاد فلا تزال تثبت عين ما تنفي وتنفي
ما تثبت وهذا الامر العجيب بعينه حال العرفاء في اثبات يقولون ان الحق المنزه عن نقائص
الامكان بل عن كمالات الاكوان هو الخلق المشبه وان كان قد تميز الخلق بامكانه
ونقصه عن الحق بوجوبه وشرفه **وهم وتنبيه** لا تضع لما ان تقول ان الوحدة من
الاعتباريات ولو انها المعقول تشبثا بما يعتمد عليه من انه لو كانت الوحدة
موجودة لكانت له وحدة اخرى وهكذا حتى يتسلسل الى غير النهاية واذ قد تذكرت
ما سلف من ان حقيقة الوحدة في وحدانيتها مستغنية عن وحدة اخرى يعرضها اللهم
الا بمحض اعتبار العقل في رتبة متاخرة عنها اذ للعقل ان يعتبر للوحدة وحدة
وللوحدة الوحدة وحدة اخرى وهكذا وخطرات العقل لا تنتهي الى حد لا ابتداء
الا انتهاء وبينهما فرق في الاول غير مستحيل دون الثاني وخلاصة القول ان لفظ الوحدة
يطلق بالاشتراك الصناعي على معنيين احدهما المعنى الانتزاعي المصدري اي كون
الشيء واحدا ولا شبهة في انه من الامور العقلية التي لا تحقق لها خارجا والاخر ما به يكون
الشيء واحدا بالذات ويمنع وقوع الكثرة فيها وهذا المعنى من لوازمه نفي الكثرة بخلاف
المعنى الاول فانه من لوازم نفي الكثرة والوحدة بالمعنى الانتزاعي ظل للوحدة الحقيقية
الاصلية منتزع منها في اثباتها وعرف لا حاجة ارتسامها وتعلقها بها بعد علم ان الوحدة
الحقيقية والهوية الشخصية والوجود الحقيقي لا الانتزاعي كلها واحدة بالذات متغايرة

بحسب الاعتبار

بحسب الاعتبار كما مر مرارا **شك وتحقيق** ليس لك ان تقول الوحدة مغايرة
للهوية لان الجسم المتصل اذا لم يطرأ عليه شيء من اسباب القسمة كان شخصا واحدا فاذا ورد
عليه التفريق حتى تكثر فهويته وذلك الجسم باقية ووحدته زائلة في الحاج عن الزائل
فالهوية غير الوحدة لانا نجيبك عنه بان وحدته الاتصال الذي هو عين هوية الجوهر الاتصالي
كلما زالت عن اتصال ذلك الجسم بطلت هويته وذلك الاتصال ووجد اتصالان اخران
بل زوال الوحدة الاتصالية كعين بطلان هوية المتصل بذاته فان قلت
هب ان تلك الصورة الاتصالية عدمت لكن الكلام في المادة الجسمانية الباقية حالة
الفصل والوصل فتقبل الوحدة تارة والكثرة اخرى وهي باقية الوجود في الحالين قلنا
الهيولى الجسمانية جوهر قابل ليس لها الا هوية القبول والاستعداد فيطرأ عليها الوحدة
الاتصالية والكثرة المقابلة لها وبحسب ذاتها ليست متصفة بالوجود الاتصالي بل الوجود
الا مستعدا وهي انما تتصف بحسب ذاتها بوجود استعدادي ووحدة قابلية لا تزول كل
عنها في جميع الاحوال بل هي في جميع المراتب والاوضاع مستحفظة لوحدتها التي هي هويتها
اللازمة وكل واحدة من وحدة الجسم وكثرته يطرآن عليها لان اتصافها بهما انما هو
بالعرض لا بالذات وظني ان تسليم العقلاء لا ريب في ان الشيء لا يكون في ذاته محلا لوحدة
وكثرة فان هوية شيء لا تقبل التعدد **انارة** ولعلك تقول حيثما وجدت في كتب
القوم كالشفا وغيره ان الوحدة مغايرة للوجود لان الكثير من حيث هو كثير موجود ولا
شيء من الكثير من حيث هو كثير بواحد فليس كل موجود وما هو موجود بواحد فاذن الوحدة
مغايرة للوجود نعم يعرض لذلك الكثير وحدة وخصوصية لانه يعرض الكثرة لما عرضت
له الوحدة فنقول لك ان اردت بالموصوف بالحيثية المذكورة في المقدمة ما يرادف
في مباحث الماهية لاجل التميز بين الذاتي والعرضي فالصغرى ممنوعة لان الكثير بهذا المعنى
لا موجود ولا معدوم وان اردت ان الموصوف بالكثرة موجود في الواقع فالكبرى
ممنوعة اذ كما انه موجود فهو واحد ايضا اذ في مرتبة الاولى وحدة لكن للقائل ان يقول
بعد اختيار الشق الاخير ان الوحدة عرضت للكثرة لا لما عرض له الكثرة فموضوعاهما
متغايران مثلا العشرة عارضة للجسم والوحدة عارضة للعشرة من حيث انها عشرة
فههنا شيئان الكثرة وموضوعها فالكثرة للموضوع والوحدة لتلك الكثرة فوحدة
لا تناقض تلك الكثرة لعدم اتحاد الموضوع بخلاف وحدة موضوع الكثرة فانها تنافي
كثرته مع اتحاد الزمان ولا تنافي وجوده فيثبت المغايرة بين الوجود والوحدة
فيمكن ان يقال الوحدة كالوجود على انحاء شتى ولكل وحدة خاصة يقابلها كثرة
خاصة والوحدة المطلقة يقابلها الكثرة المطلقة كما ان الوجود الخاص الذهني
او الخارجي يقابله العدم الذي بازائه والعدم المطلق بازاء الوجود المطلق
والدعوى ان وحدة ما لا ينفك عن وجود ما باي اعتبار اخذ فاذا ظهر ذلك
فنقول ما ذكرتم لا يدل على مغايرة الوحدة المطلقة للوجود اذ الكثير المقابل لها لا وجود
اذ كل موجود فله وحدة ولو بالاعتبار وتحقيق المقام ان موضوع الكثرة كالرجال

والوحدة الاتصالية لها مع المقابل لها
حين تقدم من زوال احدهما كما هو

العشره مثلا من حيث كونهم عشره ليس لهم وجود غير وجودات الاحاد الا بحسب اعتبار
العقل كما هو التحقيق لا ان للكل موجود خارجي لا بد له من وحدة خارجيه كيف ولو كان للمجموع
الموضوع بحسب الان موجود في الخارج لم ينضبط شي من التقاسيم ولو لم يكن الوحده
الخارجيه معتبرة لم تنحصر المقولات عندهم في العشر اذ المركب من الجوهر والكيف الجوهر
والكيف فيكون مقولة اخرى وكذا المركب من الكيف والاين ليس شي منهما فتكون مقولة
اخرى وهكذا ارتفع عدد المقولات في التراكيب الثنائيه والثلاثيه والرباعيه الى ما شاء الله
او مبلغ كثير وكذا الكلام فيما سيندرج تحت مقولة كل من الاجناس من الانواع فقد
علم ان الكثره من حيث الكثره لا وجود له الا بالاعتبار وكما ان العقل ان اعتبرها
موجوده فله ان يعتبرها شيئا واحدا لا يقال المراد مما ذكرنا منافاة القضية الوصفيه
وهو ان الكثره بشرط الكثره موجوده بنحو من الانحاء ولا يمكن اتصافها بالوحده
المقابله لها للمنافاة بينهما فالكثره لا يكون واحدا ويحصل من ذلك ان صفة الوحده
تنافي الكثره والوجود لا ينافيها قلنا ان اردتم بالكثره الكثره المطلقة المقابله
للوحدة المطلقة فمنعنا الصغرى وان اردتم الوحده الخاصه فالتسليم يكون حكما
بالمنافاة بين الكثره والوحده المقابله لها لا بين الكثرة الخاصه والوحده بوجه
اخر فلا يلزم منه الا المغايره بين نحو من الوجود ونحو من الوحده وهذا ليس بضائر
وكذا الحال اذا قرر الكلام بان وصف الكثره لا يابى عن اتصافه بالوجود فيعلل
ولا تزل قدمك بعد توكيدها **فصل** في الهوهو وما يقابله قد علمت ان احد اقسام
الوحده هو ما يعرض الكثره من جهة اسم الكثره فمعنى من المعاني فالهوهو عبارة عن
الاتحاد في معنى ما في الوجود وهما المتغايران بوجه من الوجوه المتحدان في الوجود
الخارجي او الذهني سواء كان الاتحاد ومنشأه في الوجود بالذات بحيث يكون واحد منهما موجودا
بوجود ومنشأ ذلك الوجود الى الاخر بالذات فيكون الحمل بالذات كقولنا زيد انسان
فان الوجود المنسوب الى زيد هو بعينه منسوب الى الانسان او كان الاتحاد ومنشأه في
الوجود بالعرض وهو ما لا يكون كذلك سواء كان احدهما موجودا بوجود بالذات
والاخر موجودا بذلك الوجود بالعرض كقولنا الانسان كاتب فان جهة الاتحاد فيهما
وجود واحد منسوب الى الموضوع بالذات والى المحمول بالعرض او لا يكون واحد
منهما موجودا بالذات بل يكون كلاهما موجودا بوجود اخر غيرهما بالعرض
كقولنا الكاتب متحرك فان جهة الاتحاد فيهما هو الوجود المنسوب الى غيرهما وهو
الانسان فثبت ان جهة الاتحاد في الهوهو قد يكون في الطرفين وقد يكون في احدهما
وقد يكون خارجا عنهما **تنبيه تحصيلي** قد علمت ان الوحدة الاتصالية من انحاء
الوحدة الحقيقية فالواحد بالاتصال يجب ان يكون واحدا بالموضوع غير منقسم لكن صور
مختلفة بل الى اجزاء بحسب هوية الحقيقية التي وجودها بالقوة على ما مضى ولو كان لها وحدة
بالفعل كانت كثرتها بالقوة فلنقل ان اجزاء المتصل الواحد يمكن حمل بعضها
بحسب الصور من سخائف الكلام لكن لعل لهم تعقلا فقد زعم بعضهم

الهو

الحمل المقداري

الهوهو الحمل بين العاضه المتصل الواحد فيقول هذا النصف من
الذراع نصفه الاخر وكله بعضه اذ مجرد الاتحاد في الوجود مصحح للحمل اما
مع جهة كثرة اعتبارية وهمية او فرضية فقيل في دفعه تارة بان المعتبر في
الحمل اتحاد الشيئين المتغايرين بحسب المعنى والمفهوم المتحدين في الوجود و
هوية الجزء المعين للمتصل من حيث التعين الشخصي لا من حيث المهية اذ هو من جهة المهية
الاتصالية ليس على تعين شي من الامتدادات ليصلح اشراع جزء منه عن غيره فيدفع
بان كثيرا ما يتحقق الحمل في الخصوصات الشخصية كقولك زيد ابن عمرو او زيد هذا الكاتب
رف — وتارة بما ذكره بعض المحققين بان الحمل مطلقا وان كان هو الاتحاد في الوجود لكن التعارف
الخاص خصه بذلك مع عدم الاختلاف في الوضع كما خصه من بين مطلق الاتحاد بالاتحاد في الوجود
٢ وهو السيد الداماد — في الوجود ويقتضي اثنينية ما ووحدة ما اذ لو كانت الوحدة الصرفة لم يتحقق والكثرة الصرفة
لم يصدق وتصدى لابطاله بعض الاماجد عن محدده اولا بان هذا تخصيص لا تساعده ظواهر
تمام له — الحكمة وثانيا بان الكلام ليس في اطلاق لفظ الحمل بحسب عرفهم حتى يجري فيه هذا الكلام
بل في ان كون المتصل المقداري عين جزءه بحسب الاعيان انما لزم من الاتحاد بينهما في
الوجود ويستلزم ذلك ان يقال فيهما هو هو اذ الهوية عين الوجود والهوهوية هي الاتحاد
في الوجود فظهر من هذا ان تخصيص الحمل بالاتحاد في الوجود ليس بحسب اللفظ او التعارف
بل على كون سائر انواع الوحدة غير صالحة لتصحيح الحمل بحسب الذات والوجود بل بحسب جهة
الوحده ثم قال في فك العقده ان معيار الحمل في الذاتيات ان ينسب اليها وجود ذي
الذاتي اليها بالذات لا من حيث انها ابعاض لا فرق الواحد الموجود وفي العرضيات
ان ينسب اليها وجود المعروض بالعرض لا من حيث انها العارضة والاجزاء المقدارية وان
كانت موجوديتها بعين وجود المتصل الواحد لكن ذلك ليس من حيث انها امور محمولة
موجودة برؤسها اتفق ان كان وجودها عين وجود ذلك الواحد كما في الطبائع المحمولة
بل من حيث انها ابعاض الموجود الواحد فلا تغاير هنا بحسب الوجود ولا حمل انتهى
كلامه زيد اعلى مرامه وفيه ان كون الشي جزء لشي اخر لا يصدق فيه انه مانع من
تحقق الحمل بينهما ولكن ذلك ليس بسبب غلبة الحيثية بينهما المتحدة وزنه عن حريم التقدير بل بان
المعتبر منها في صحة الحمل بل من جهة زيادة غيريتها المخلة بالوحدة انها المأخوذة في صحة
المعتبرة في الحمل والهوهوية وحدة الوجود في الطرفين واثنينية المفهوم فيها ولو بحسب
الاعتبار وههنا الامر بالعكس من ذلك فان الجزئية والكلية توجبان المباينة في الوجود
لعدم وجود الجزء على وجود الكل فالجواب المحصل ان المتصل الواحد مالم يحصل فيه نحو
من الوجوه سواء كان في الخارج قطعا وكسرا او في الذهن وهما وعقلا او
اختلاف العرضين لم يتحقق المغايرة فيه اصلا فلا يمكن فيه حكم شي على شي اخر
ولو بالاعتبار واذ تحقق شي من انحاء القسمة التي عرفتها صار كل من الجزئين احدى الهويتين
المتصلين واعدام الهوية التي كانت من قبل كما مر وعلمك بيانه في موضعه

عرضت الاشتباه في الوجود فاين هناك هوية واحدة تنسب اليها شيئين التي هي معيار
الطهارة **فصل في ان** اتحاد الاثنين ممتنع بمعنى صيرورة الذاتين ذاتا واحدة
لانهما بعد الاتحاد ان كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وان كان احدهما فقط
موجودا كان هذا زوالا لاحدهما وبقاء للاخر وان لم يكن شيء منهما موجودا
لكان هذا زوالا لهما وحدوثا لامر ثالث وعلى التقادير فلا اتحاد كما هو المفروض
وسبب الاشتباه لمن جوز الاتحاد بين الشيئين ما يرى من صيرورة الاجسام
المتعددة المتشابهة او المتباينة لاجل الاتصال او الازدواج جسما واحدا كما اذا
جمع المياه في اناء واحد او مزج الخل والسكر فصار سكنجبين وما يرى بحسب الكون
والفساد من صيرورة الماء والهواء بالغليان هواء واحدا وبحسب الاستحالة من صيرورة
الجسم المتكيف بكيفيتين ذا كيفية واحدة ولم تعلم انه لم يلزم شيء من هذه الصور اتحاد
من شيئين بحسب الجسمية بل بحسب العبارة والاطلاق اللغوي من باب التجوز تنزيلا لمادة
الشيء منزلة ذلك الشيء في بعض الاحكام وما نسب الى بعض الاقدمين من اتحاد النفس حين
استكمالها بالعقل الفعال وكذا ما نقل عن الصوفية من اتصال العارف بالحق فمعنى
به حالة روحانية تليق بالمفارقات لا ان هناك اتصالا جرميا او امتزاجا والاطلاق
فصل في احدى الهوهويات على الوجه الذي يستقر في هذا الكتاب في موضع يليق ببيانه
بعض احكام الوحدة والكثرة ان الوحدة ليست بعدد وان لم نف بها الا ان العدد
كم يقبل الانقسام والوحدة لا تقبله ومن جعل الوحدة من العدد اراد بالعدد
ما يدخل تحت العد فلا نزاع معه لانه راجع الى اللفظ بل هي مبدأ للعدد لان
العدد لا يمكن تقومه الا بالوحدة لا بما دون ذلك العدد من الاعداد فان العشرة
لو تقومت بغير الوحدات لزم الترجيح من غير مرجح فان تقومها بخمسة وخمسة ليس باولى
من تقومها بستة واربعة ولا من تقومها بسبعة وثلثة والتقوم بالجميع غير ممكن والا لزم
تكرر اجزاء الماهية المستلزم لاستغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كلا منها كاف في تقومها
فيستغني به عما عداه وان اخذ تقومها باعتبار القدر المشترك من جميعها لا باعتبار
الخصوصيات كان اعترافا بما هو المقصود اذ القدر المشترك بينها هو الوحدات ومن
الشواهد انه يمكن تصور كل عدد بكنهه مع الغفلة عما دونه من الاعداد فلا يكون شيء
منها داخلا في حقيقته فالمقوم لكل مرتبة من العدد ليس الا الوحدة المتكررة فاذا
انضم الى الوحدة مثلها حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد واذا انضم اليها مثلها
حصلت الثلثة وهكذا تحصل انواع لا تتناهى بتزايد واحد واحد لا الى نهاية لان المراتب
لا تنتهي الى حد لا يزاد عليه فلا تنتهي الانواع الى نوع لا يكون فوقه نوع اخر واما كون
مراتب العدد مختلفة الحقائق كما هو عند الجمهور فلاختلافها بالذات واللوازم وكذا

من العدد

من العدد المنطقية والاصم والتام والتباين والمتداخل والمعدودية والتجذير والمالية والعدو
والكالية والكعبية واشباهها واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وهذا مما
تؤيد ما ذهبنا اليه في باب الوجود من ان الاختلاف بين حقائقها انما هو بنفس نوع
كل حصة في مرتبة من المراتب كما ان نحو كون العدد وافعاله في مرتبة بعد الاثنينية هو نفس
حصته الثلثة اذ يلزمها خواص لا يوجد في غيرها من المراتب قبلها او بعدها فكذلك مجرد
كون الوجود واقعا في مرتبة من مراتب الاكوان يلزمه معان لا توجد في غير الوجود
الواقع في تلك المرتبة فالوحدة لا بشرط شيء فينا بازاء الوجود المطلق كما ان
والوحدة المحضة المتقدمة على جميع المراتب العددية بازاء الوجود الواجبي الذي هو
مبدأ كل وجود بلا واسطة ومع واسطة ايضا والمحمولات التي هي المرعية بنفس كل
مرتبة من العدد بازاء الماهيات المتحدة مع كل مرتبة من الوجود وكما ان الاختلاف بين
الاعداد بنفسها بالاتفاق فكذلك التفاوت بين الوجودات بنفس هوياتها المتفقة
في سنخ الموجودية وعلى ما قررنا يمكن القول بالتخالف النوعي بين الاعداد نظرا
الى التخالف الواقع بين المعاني المرعية عن بعض ذواتها وهي التي بازاء الماهيات
المختلفة المرعية عن بعض الوجودات ويمكن القول بعدم تخالفها النوعي نظرا الى ان
التفاوت بين ذواتها ليس الا بمجرد القلة والكثرة في الوحدات ومجرد التفاوت
بحسب قلة الاجزاء وكثرتها في شيء لا يوجب الاختلاف النوعي في افراد ذلك الشيء واما
كون اختلاف اللوازم دليلا على اختلاف الملزومات فالحق دلالته على القدر المشترك
بين التخالف النوعي والتخالف بحسب القوة والضعف والكمال والنقص كما حققه
فصل في التقابل قد اشرنا الى ان لكل واحد من الوحدة والكثرة اعراضا ذاتية
ولواحق مخصوصة كما ان لكل منهما عوارض مشتركة بينها وبين مقابلها كالوحدة
والاشتراك والحلول والاضافة الى المحل بنحو كالقيام والى مقابلها بنحو اخر كالتقابل
فكما ان من العوارض الذاتية للوحدة الهوهوية بالمعنى الاعم وهو مطلق الاتحاد و
الاشتراك في معنى من المعاني فيقابلها بعرض لمقابلها كالغيرية ومنها التقابل المنقسم الى
اقسامه الاربعة اعني تقابل السلب والايجاب والملكة والعدم والضدين والمتضايفين
اما تحصيل معنى التقابل فهو ان مقابل الهوهوية على الاطلاق الغيرية فالغير منه غير في
الجنس ومنه غير في النوع وهو بعينه الغير في الفصل ومنه غير بالعرض وهكذا على قياس
الاتحاد في هذه المعاني من الغير بصفة غير الذات يختص باسم المخالف وكذا الغير في
الشخص والعدد يختص باسم الاخر بحسب الاصطلاح كما ان الهوهو يراد منه الاتحاد في
الوجود والمماثلة ايضا من اقسام الغيرية بوجه وكذا المجانسة والمشاكلة وغيرها
لانها بالحقيقة من عوارض الكثرة اذ لولا الكثرة ما صحت شيء منها فعدها من عوارض
الكثرة اولى فان جهة الاتحاد في الجميع يرجع الى التماثل لان المثلين هما المشاركان
في حقيقة واحدة من حيث هما كذلك فالانسان والفرس من حيث انسان وفرس ليسا متماثلين

لكنهما متحدان باعتبار اشتراكهما في الحيوانية والحيوانيتان الموجودتان فيهما مشتركان
في حقيقة واحدة نوعية فالتجانس يرجع الى التماثل في جزء الحقيقة وهو الذي يكون جنسا
حين اخذه لا بشرط شيء وقد علمت ان الطبيعة الجنسية اذا اخذت افرادها مجردة
عما اختلفت بها من الفصول يكون نوعية فيكون افرادها متماثلة وكذا الحال في
الاصناف الا في الواحد الغير الحقيقي فالمشابهة يرجع الى المماثلة في الكيف والمساواة
يرجع الى المماثلة في الكم وهكذا وجهة الوحدة في المماثلة يرجع الى الوحدة الذاتية للمعنى
الكلي المنتزع من الحصتين عند تجردها عن الغواشي المادية فيكون جهة الوحدة فيهما معنوية
بخلاف جهة الكثرة فانها خارجية والتقابل اخص من الغيرية اذ التغاير بين الاشياء
المادية اذا كان بالجنس الاعلى لا يمنع مجرد تغايرها بالجنس الاعلى عن جواز اجتماعها في
واحد واما التغاير الذي بحسب الانواع المندرجة في جنس دون الاعلى فيستحيل فيه الاجتماع
في موضوع واحد فالتقابل هو امتناع اجتماع شيئين متغايرين في موضوع واحد في
زمان واحد من جهة واحدة فخرج بتقييد الاول التماثل وبتقييد امتناع الاجتماع في
محل التغاير الذي بين البياض والحرارة مما يمكن اجتماعهما في محل ودخل بتقييد وحدة
المحل مثل التقابل الذي بين السواد والبياض مما يمكن اجتماعهما في الوجود كسواد
الحبشي وبياض الرومي وبتقييد وحدة الجهة مثل التقابل الذي بين الابوة والبنوة
مما يمكن اجتماعهما في محل واحد باعتبار جهتين قيل وبتقييد وحدة الزمان تقابل المتضادين
المتعاقبين على موضوع واحد المجتمعين في الواقع والدهر اذ الاجتماع في افق الواقع و
ظرف الدهر لا ينافي التعاقب زمانا كما ان عدم الاجتماع المكاني لا ينافي الاجتماع بحسب
ظرف اخر كالزمان ونحوه اقول فما قيل من ان التقييد بوحدة الزمان مستدرك لان الاجتماع لا
يكون الا في زمان واحد غير صحيح وكان القائل به لم يرتق فهمه كونهم عن سجن الزمان والمكان و
الحدثان وانما عدلنا عن التعريف المشهور في الكتب لمفهوم المتقابلين الى تعريف مفهوم التقابل
لان صيغة اللذان في قولهم المتقابلان هما اللذان لا يجتمعان في شيء واحد في حالة واحدة
من جهة واحدة يشعر بالذوات والعدم والملكة والايجاب والسلب لا ذات لهما ولو
امكن الاعتذار بان تعميم مثل هذه الالفاظ ماخوذ بحسب التصور الذهني فالسلوب والاعدام
كلها بحسب المفهوم الذهني امر فيكون معنى هذا التعريف ان المتقابلين هما المتصوران
اللذان لا يصدقان على شيء واحد في حالة واحدة من جهة واحدة واما وجه كون
التقابل اربعة اقسام ان المتقابلين اما ان يكون احدهما عدما للاخر اولا والاول
ان اعتبر فيه نسبتها الى القابل لها اضيف اليه العدم فعدم وملكة وان لم يعتبر فيه تلك
النسبة فسلب وايجاب والثاني ان تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر فهما متضايفان والا
فهما متضادان وقد نوقش في وجه الحصر لانهما اما وجوديان اولا وعلى الاول اما ان يكون
تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر فهما متضايفان والا فهما متضادان وعلى الثاني يكون
احدهما وجوديا والاخر عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي فهما العدم
والملكة والا فهما السلب والايجاب ويرد عليه الاعتراض اما اولا فجواز كونهما

عدميين كالعمى واللاعمى المتقابلين بالسلب والايجاب والجواب بان اللاعمى بعينه
هو البصر فالتقابل فيهما بالعدم والملكة فهو فاسد لان تعقل البصر لا يتوقف
على انتفائه وتعقل سلب انتفاء البصر متوقف عليه قطعا فلا يتحدان مفهوما وان
كانا متلازمين صدقا والغلط ناشئ من عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض
واما ثانيا فبان عدم اللازم يقابل وجود الملزوم كوجود الحركة مع انتفاء
سخونته اللازمة لها عنه وليس داخلا في العدم والملكة ولا في السلب والايجاب [illegible]
ان يكون العدمي منهما عدما للوجودي ويمكن الجواب بالفرق بين ما بالذات وما بالعرض
بان التقابل اولا وبالذات في المثال المذكور انما هو بين السخونة وانتفائها لكن لما كان
انتفاؤها مستلزما لانتفاء الحركة صار مقابلا لها بالعرض واعلم ان مقولية التقابل على
اقسامه بالتشكيك واشده في مادة السلب والايجاب لان منافاة الشيء لما رفعه او ما يستلزم رفعه لان
ما عداهما يمكن الاجتماع مع ذلك الشيء ولا شك ان منافاة رفع الشيء معه انما هي لذاتهما
ولذلك يحكم العقل بالمنافاة بينهما بلا توقف بمجرد ملاحظتهما مع قطع النظر عما عداهما
تفصيلا واجمالا واما منافاة مستلزم رفع الشيء له فانما هي لاستلزامه الرفع فيكون
منافاته لا لذاته بل على سبيل التبعية فالمنافاة الذاتية انما هي بين الايجاب والسلب و
اما فيما سواهما فيكون تابعة لمنافاتهما فيكون التقابل بينهما اشد واقوى مما قيل في وجه
بحث اذ التنافي بالذات على الوجه الذي ذكر في معنى المنافاة يلزم ان لا يتحقق بين الشيئين
اصلا فان احد الطرفين في السلب والايجاب ان كان منافيا بالمعنى المذكور للطرف
الاخر كالسلب للايجاب لكن الطرف الاخر الذي هو الايجاب لا يكون منافيا للسلب لذاته
بل المنافي بالذات له سلب السلب المستلزم للايجاب والجواب ان المراد من الرفع او
السلب المعنى المصدري على الوجه المطلق الذي يمكن اخذه بمعنى الفاعل والمفعول به

فصل في بيان اصناف التقابل واحكام كل منها فمن جملة التقابل ما يكون بحسب
السلب والايجاب وهو قد يطلق على ما يعتبر في مفهومه القضية وهو التناقض في
اصطلاح المنطقيين ويلزمه امتناع اجتماع المتقابلين صدقا وكذبا في نفس الامر كزيد ابيض
وليس زيد بابيض وقد يطلق على ما هو من المفردات كما بين مفهوم ورفعه في نفسه كالبياض
واللابياض او بحسب الانتساب الى شيء اخر كزيد ابيض وزيد لا ابيض فان كل مفهوم
اذا اعتبر في نفسه وضم اليه كلمة النفي حصل مفهوم اخر في غاية البعد عنه ولا يعتبر
في شيء منهما صدق او لا صدق على شيء واذا حمل على شيء مواطاة او اشتقاقا كان
اثباته له تحصيلا واثبات سلبه له ايجاب سلب المحمول واما هنا فان صدقا لا كذبا لجواز
ارتفاعهما عند عدم الموضوع ولذا قال الشيخ ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم
يحتملا الصدق فيتبعان كالفرسية واللافرسية الا مركبا كقولنا زيد فرس وزيد ليس بفرس
الاطلاق مثل المعنيين على موضوع واحد في زمان واحد محال وقال الشيخ في الايجاب
وجود اي معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده لغيره وفي السلب
سلب اي معنى كان سواء كان لا وجودا في نفسه او لا وجودا لغيره انتهى فقد علم مما

ذكر ان التقابل اعم من التناقض المعرف باختلاف قضيتين الى اخره وسلبا
كذا وكذا ليتحقق في المفردات دون التناقض فقد سهى من قال ان التناقض
هو نفس التقابل الايجاب والسلب وكذا ما وقع في عبارة البعض ان تقابل السلب
والايجاب راجع الى القول والعقد ليس بصواب كيف وتقابل القضيتين ليس
من حيث انهما قضيتان ولا باعتبار موضوعهما بل باعتبار الايجاب والسلب المضافين
الى شيء واحد فالتقابل حقيقة انما يكون بين نفس النفي والاثبات وفي التقضا
بالعرض اللهم الا ان يتكلف كما في بعض شروحه ويراد من الايجاب والسلب ادراك
الوقوع واللاوقوع وهما امران عقليان واردان على النسبة البرهانية العقلية
فاذا حصلا في العقل كان كل منهما عقدا اي اعتقادا واذا عبر عنهما بعبارة كان
كل من العبارتين قولا ثم ما حققناه من ان التقابل بالذات في التقضا انما
هو بين نفس النفي والاثبات وبين التقضايا بالعرض اندفع ما قيل ان من عنهم
اعتبر في مفهوم التقابل عدم الاجتماع في الموضوع بدل المحل ومرحوا بان لا
تضاد بين الصور الجوهرية اذ لا موضوع لها لانه المحل المستغني عن الحال ومحل
الصور هي المادة المحتاجة اليها في التقوم واعتبر الاخرون المحل مطلقا فجوزوا
التضاد بين الصور النوعية العنصرية فعلم من اختلافهم تعين عدم ورود
الايجاب والسلب موضوعا او محلا ان المراد من عدم الاجتماع الماخوذ في التقابل
عدمه بحسب الحلول لا بحسب الصدق ومعلوم ان التقابل بالحمل في التقضايا كالتناقض
والتضاد فان قولنا كل حيوان انسان نقيض لقولنا بعض الحيوان ليس بانسان وضد
لقولنا لا شيء من الحيوان بانسان على ما قالوا في التقابل ليس الكلي ان ليس تقابل
الكلي الموجب مقابلة بالتناقض بل هو تقابل لكن من حيث هو سالب للمحمول مقابله
اخرى فلكل منهما المقابلة تضادا اذ كل المتقابلان مع الكميتين ضدان بالنقد
والكم قد يكونان كذبا لا لاضداد في الاعيان الامور ثم مع ان التقضايا الصور
اعتبارية وهي على نحو تحيث الحلول فيه وكلام هذا القائل لا يخلو عن خلط اذ الاختلاف
الذي نقله انما وقع منهم في باب التضاد حيث اعتبروه تعاقب المتضادين على موضوع
واحد او محل واحد لا في مفهوم مطلق التقابل المعرف بكون الامرين بحيث لا يجتمعان في
شيء واحد سواء كان بعدم الاجتماع بحسب الوجود والتحقق او بحسب الحمل والصدق كيف
ولو كان الاختلاف المذكور عنهم في مطلق التقابل لزم منه نفي التقابل بين الفرس
واللافرس بمثل البيان الذي ذكره لعدم كون الفرس لها محل في ذلك سند ومن احكام
الايجاب والسلب تقابلهما انما يتحقق في الذهن او اللفظ مجازا دون الخارج لان
التقابل بالنسبة والنسبة في التحقق فرع منتسبيها واحد المنتسبين وهذا القسم من التقابل
سلب والسلوب اعتبارات عقلية لها عبارات لفظية فالنسبة بينهما عقلية صرفة
واما عدم الملكة فلو خطا ما من التحقق باعتبار انه عدم امر موجود له قابلية التلبس
بمقابل هذا العدم وهذا القدر من التحقق لا اعتبار كما في تحقق النسبة في الخارج
فان لكل شيء مرتبة من الوجود ومرتبة النسبة هي كونها عدم امر متحققه في

الحي

الى ان اي نحو كان فيه التحقق كالابوه والبنوه من الذاتيات والمشي والكتابة من العرضيات
ومن احكامهما عدم خلو الموضوع عنهما في الواقع لا في كل مرتبة من مراتب الواقع فان
الاشياء التي ليست عنها علاقة ذاتية يخلو كل منها في مرتبة وجود الاخر عن كونه موجودا
او معدوما وكذا العرضيات في مرتبة الماهيات من حيث هي كما علمت ومن احكام هذا التقابل
ايضا انه يعتبر في التقضايا المشروطة بثمان وحدات مشهورة مع زيادة وحدة تاسعة هي
وحدة الحمل في التقضايا الطبيعية لان بعض المفهومات قد يكذب على نفسه بالحمل المتعارف
ويصدق بعضه عليه مع انه يصدق على نفسه من المفهومات بالحمل الاول الذاتي وفي
المحصورات مشروطة بالاختلاف في الكمية لكذب الكليتين مع تحقق الوحدات كقولنا كل
حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان لعلم انهما ليستا متناقضين واني
كانتا متضادتين كما مر والتضاد لا يمنع كذب الضدين معا وصدق الجزئيتين
كذلك كقولنا بعض الحيوان انسان وليس بعض الحيوان بانسان اي في الموجهات مشروطة
بالاختلاف على الوجه المقرر والا لم يتحقق التناقض لصدق الممكنتين وكذب
الضروريتين في مادة الامكان مع تحقق باقي الشرائط ومن خاصية هذا التقابل
انه لا واسطة بين المتقابلين وامتناع اجتماعهما صدقا وكذبا فلا يخلو شيء
عن وجوديه ولا وسط وقد يخلو عن طرفي سائر اقسام التقابل ولا يصدق على احدهما
شيء من طرفي المتقابلين الا السلب والايجاب فمن جملة التقابل تقابل التضايف
والمتضايفان هما وجوديان يعقل كل واحد منهما بالنسبة الى الاخر كالابوه و
البنوه فانهما لا يصدقان على شيء واحد من جهة واحدة احدهما لا يعقل الا مع
الاخرى وهم وتنبيه ربما اشتبه عليك الامر فتعتقد كيف يحتمل التضايف
قسما من التقابل وقسيما للتضاد ولو لم يكن التضايف اعم من ان يكون تقابلا او تضادا
او تماثلا او غير ذلك بل حيث انها تعلم كون الشيء قسما للشيء وقسيما له انما وربما يجاب
عنه بان مفهوم التضايف اعم من مفهوم التقابل والتضاد العارضين لا فرق لهما
وهذا لا ينافي كون معروض التقابل اعم منه ومعروض التضاد مباينا له كمفهوم
كل منهما مندرج تحت المضاف لكن من حيث الصدق على الافراد احدهما اعم منه
والاخر مباين له فلا منافاة وبوجه اخر مفهوم التضايف من حيث هو اعم من مفهوم
التقابل ومن حيث انه معروض لحصة من التقابل اخص منه على قياس كون مفهوم الكلي
من حيث هو هو اعم من مفهوم الجنس ومن حيث انه معروض لمفهوم الجنس اخص منه و
الجواب ان الفرق بين مفهوم الشيء وما يصدق هو عليه فمفهوم التضايف من اقسام
مفهوم التقابل لكن مفهوم التقابل مما يصدق عليه التضايف وقد يكون مفهوم الشيء
مما يصدق عليه احد انواعه كمفهوم الكلي الذي هو شيء من احاد مفهوم الجنس وهذا الامر
الا في الاسنه والعوارض العقلية كثيرا ما يكون مفهوم الشيء فردا له وفردا لفرده كما
يكون فردا لمقابله كمفهوم الجزئي الذي هو فرد من الكلي ومقابل له انضا باعتبارين
التقابل ما يكون بين المتضادين والمتضادان على اصطلاح المشائين هما الوجوديان
غير المتضايفين المتعاقبان على موضوع واحد لا يتصور اجتماعهما فيه وبينهما غاية

الحوم

الخلاف وقد مرت الاشاره الى ان الطبايع الجنسيه لا تتقابل بالتضاد وانما يعرض
للانواع الاخيره كما يدل عليه الاستقراء فقد ظن بعضهم وقوع التضاد في الاجناس
لزعمهم ان الخير والشر متضادان وكل واحد منهما جنس لانواع كثيره وهذا الظن باطل
من وجهين الاول ان التقابل بينهما ليس بالتضاد لكون احدهما عدما للاخر اذ الخير وجود
او كمال والشر عدم الوجود او عدم كمال الوجود والثاني انهما ليسا بجنسين لان الخير و
الشر اما ان يراد بهما ما هو بحسب الواقع وقد علمت انهما راجعان الى الوجود والعدم و
اما ان يراد بهما ما بالقياس الى الطبيعه الانسان فكل ما يوافقه ويلايمه يسمى خيرا وكل ما
يخالفه وينافره يسمى شرا والموافقه هو الخير لعه وساير ما اشبههما من اعتبارات
خارجه عن احوال الماهيات فلا يكون شي منهما جنسا لما اعتبر وصفا لهما وانما اذا
اعتبر نفس الملايمه والمنافره مجردتين عن معروضيهما كانت كل واحدة منهما ماهية نوعيه
فالتضاد بينهما ليس تضادا بين الجنسين ومن شرط التضاد ان يكون بين الانواع الاخيره
التي توصف داخله تحت جنس واحد قريب وكون الشجاعه تحت الفضيله والتهور
المضاد لها تحت الرذيله لا يرد نقضا على هذه القاعده لان كل منهما بنفس ماهيته
كونه فضيلة او رذيلة انما هو صفه عارضه لا انها مقومه فالفضيله والرذيله ليستا من
الاجناس للفضايل والرذايل التي تحتهما ثم ان الشجاعه ليست ضد الشي من التهور
والجبن لكونها وسطا بينهما واما الطرفان فلكونهما في غايه التباعد كانا متضادين
بل تضاد الشجاعه مع كل منهما تضاد بالعرض اذ الشجاعه بهيئتها لها عارض هو كونها
فضيله وكل من التهور والجبن بهيئته لها عارض هو كونها رذيله والتضاد بالحقيقه بين
العارضين وفي المعروضين بالعرض واما التضاد بين التهور والجبن فهو نوع اخر
من التضاد غير ما يكون باعتبار الفضيله والرذيله ومن احكام التضاد على ما ذكرنا
من اعتبار غايه التباعد ان ضد الواحد واحد لان الضد على هذا الاعتبار هو
الذي يلزم من وجوده عدم الضد الاخر فاذا كان الشي وحدانيا وله اضداد
فاما ان تكون مخالفتها مع ذلك الشي من جهه واحده او من جهات كثيره فان كانت
مخالفتها معه من جهه واحده فالمضاد لذلك الشي بالحقيقه شي واحد وضده واحد
فرض اضدادا وان كانت المخالفه بينها وبينه من جهات عديده فليس الشي فردا
حقيقيا بسيطا بل هو كالانسان الذي يضاد الشي من حيث هو بارد ويضاد البارد
من حيث هو حار ويضاد كثيرا من الاشياء الاشتماله على اضداد فالتضاد
الحقيقي انما هو بين الحراره والبروده والسواد والبياض ولكل واحد من الطرفين
ضد واحد واما الحار والبارد فالتضاد بينهما بالعرض فالشيان اذا كان بينهما
تضاد حقيقي يكون بين محليهما بما هما محلاهما تضاد بالعرض ثم الضدين ما
منهما وسايط ومنهما ما لا واسطه بينهما سواء كان الوسط حقيقيا كما بين الحار
والبارد من الفاتر او غير حقيقي من جهه الخلو عن جنس الطرفين كاللاخفيف و
اللاثقيل فان الفاتر لا يخرج من جنس الحراره والبروده بخلاف اللاخفيف
واللاثقيل الخارجه عن جنس الخفه والثقل كالفلك وقد يكون احد الضدين

على العكس

على العكس لازما للموضوع كالبياض للثلج والسواد للقار وقد لا يكون وحينئذ اما ان
يمتنع خلو المحل عنهما كالصحه والمرض للانسان او يمكن كالثقل والخفه للفلك وعلى هذا
الاصطلاح لا تضاد حقيقيا بين الجواهر الا باعتبار ما يعرض لها من المتضادات واما
على اصطلاح المتقدمين ففي المادّيات من الصور التي لها المتعاقبه على محل واحد تضاد
حقيقي وكذا يجوز عندهم ان يكون لشي واحد اضداد كثيره حيث لا يشترط في التضاد
غايه الخلاف فالسواد عندهم كما يضاد البياض يضاد الحمره الضالان كلا منهم
يحتمل ذلك وههنا اشكال قوي وهو ان المقولات العاليه قد شك وتحقيق شراك
علمت ان لا تضاد بينها لاجتماع بعضها مع بعض في جوهر واحد جسماني وكذا الا
في الجنس البعيد لا يكفي في امتناع الاجتماع فان الطعم يجتمع مع اللون مع كونهما
من مقوله واحده فلابد من كون المتضادين تحت جنس قريب من كونهما محمولين
بالفصل فحينئذ ان كان بينهما تضاد فلا يكون تضادهما من حيث الجنس بل من حيث
الفصل فالمتضادان بالذات هما الفصلان على ان الفصلين لا اشتراك في الجنس لا نوع
لكونه خارجا عن حقيقتهما كما سبق وقد شرط كون المتضادين تحت جنس قريب حلف
والضد تعاقب الفصول في انفسهما على موضوع واحد كما هو شرط التضاد غير متصور
اذ لا استقلال لها في الوجود اذ لا استقلال لها في الوجود حتى يثبت لها الموضوع الواحد
ولا يمكن تعاقبهما على جنس واحد كما علمت ويمكن التفصي عنه بان الجنس والفصل
متحدان في الوجود والجعل وهما موجودان بوجود واحد بلا تغاير بينهما في الخارج
وهما عين النوع في الخارج وصفات الفصول في الاعيان بعينها صفات الانواع
المتقومه بها في نحو ملاحظه العقل ولما كان التضاد من الاحكام الخارجيه للمتضادات
فلا معنى له يكون الموصوف بها الانواع بذواتها دون الفصول التي هي فصولها و
الحاصل ان التضاد بين المتضادين وان كان باعتبار فصل كل منهما ولكن التعاقب
في الحلول في موضوع باعتبار نوعيتها لان الحلول في شي نحو من الوجود والوجود لا
يتعلق الا بالمستقل في التحصل الخارجي والفصول لا استقلال لها في الخارج واتصاف كل
من النوع والفصل المقوم بالصفات الخارجيه للاخر انما هو بالذات لا بالعرض لاتحادهما
في الوجود الخارجي دون الصفات الذهنيه التي يعرض لكل منهما باعتبار تغايرهما في الذهن
ومما تحقق في المتقابلين الملكه والعدم وهما امران يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا
اي عدما لذلك الوجودي سواء كان بحسب شخصه في الوقت او في غير الوقت او بحسب النوع
او بحسب الجنس قريبا كان او بعيدا فالعمى والظلمه والانتثار والشعر والتغليب الذي
بعد الملكه والمرودية الذي قبلها وعدم البصر للعقرب وحق الشخص الاعمى وانتفاء اللحيه
للمراه الممكن لنوعها كل هذه عدميات في التحقق شروطها منها الامكان والقوه ولذا
لم يصدق على المعدوم واما في المشهور فالملكه هي القدره للشي على ما من شانه ان يكون
له متى شاء كالقدره على الابصار والعدم انتفاء هذه القدره مع بطلان التهيؤ

في الوقت الذي من شانه ان يكون كالاعمى لا كالجرو قبل فتح البصر واصطلاح المتطعمين
في العدم والملكة هو المعنى الاول وكذا اصطلاحهم في المتضادين مع ذكرهما على سبيل التعاقب على
موضوع واحد واما الالهيون فقد اعتبروا في كل منهما قيدا آخر اما في المتضادين فكونهما في
غاية التباعد وفي الملكة والعدم ان يكون العدمي سلبا للوجودي عما من شانه ان يكون في
ذلك الوقت فكل من قسمي التقابل بالمعنى الاول اعم منه بالمعنى الثاني عموم المطلق من المقيد الا
ان المطلق من التضاد يسمى بالمشهوري لكونه المشهور فيما بين العوام الغير الفلاسفة والمقيد بالحقيقي
لكونه المعتبر عند مهرة الحكمة والملكة والعدم بالعكس من ذلك حيث يسمون المطلق بالحقيقي والمقيد
بالمشهوري والقدح الذي يلزم في انحصار التقابل في الاقسام الاربعة من تقابل الالتحي
والمرودة وتقابل البصر وعدمه عن العقرب والنحل لكونه خارجا عن التضاد وعن الملكة
والعدم لم يدخل اشتاذ ذلك فيه **بحث ومخلص** وهنا اشكال من وجهين الاول ان
الضدين في اصطلاح المنطق كما صرح به الشيخ الرئيس وغيره لا يلزم ان يكون كلاهما وجوديين
بل قد يكون احدهما عدما للآخر كالسكون للحركة والظلمة للنور والصحيح للسطوح والانوثة
للذكورة والفردية للزوجية وفي كلام بعضهم ان التضاد بالمعنى المشهور اشمل يقع على التضاد
الحقيقي وعلى بعض اقسام الملكة والعدم اعني ما لم يوجد فيه التعاقب على موضوع واحد
بناء على اشتراطهم ذلك في التضاد المشهوري والحق انهم اعم من ذلك لعدم امكان
الاستقلال في بعض هذه الامور كالذكورة والانوثة والزوجية والفردية على ان
تقابل الزوجية والفردية عند التحقيق الايجاب والسلب فعلى اي تقدير لا يكون
فيما لتقابل الملكة والعدم وتقابل الايجاب في السلب الثاني ان غاية الخلاف
شرط في التضاد المشهوري ايضا كما هو مصرح به في كلام الحكماء كالشيخ وغيره فيلزم
خروج تقابل السواد والحمرة وكذا التقابل الحمرة والصفرة مثلا عن الاقسام وقد التزم
بعضهم وسموا مثل ذلك بالتعاند فيزيد عندهم قسم خامس في اقسام التقابل وقد
تخلص بعض اهل عصرنا بان تقابل الاوساط تقابل جميع التضاد كتقابل الاطراف
فان كل مرتبة من السواد مثلا يشتمل على طبيعة السواد المطلق الذي لا يقبل الاشد و
الاضعف عند المشائين وعلى خصوصية كونه على هذا الحد من الشدة والضعف بالنسبة الى مرتبة
اخرى تحتها سواد وبالنسبة الى مرتبة اخرى فوقها بياض وكذا قال الشيخ في طاطيقوريس
الشفاء السواد الحق لا يقبل الشدة والضعف بل الشيء الذي هو سواد بالقياس
الى الآخر فاذا ثبت ذلك فكل وسط من اوساط السواد باعتبار طبيعته في حكم الاطراف
اذ لا تفاوت بينها عندهم باعتبار الطبيعة المشتركة وكذلك باعتبار بياضه الى
سواد دونه في المرتبة او الى البياض الاقصى والبياض الوسط اذ كونه سوادا
ضعيفا انما يتحصل اذا قيس الى سواد اشد لكن اذا قيس اليه كان ذلك سوادا بالنسبة الى هذا
وهذا لا يكون سوادا بالنسبة بل بياضا لا فرق بينه وبين البياض الا ما في هذه الملاحظة
وكذا الحكم في اوساط البياض فثبت ان التضاد الحقيقي كما يوجد بين الاطراف يوجد بين
الاوساط فان قلنا حقيقة الاختلاف والتوافق والتقابل انما هو باعتبار الاول

فلا يزيد في التقابل قسم خامس هذا خلاصة ما ذكره بعض اجلة المعاصرين وهو لا يستقيم على
ما اخترناه من طريقة اسلاف الحكماء في الاشد والاضعف ويرد عليه ايضا ان الكل في
مهيته متحصلة في ذاتها لا بالقياس الى ما عداها اللهم الا ان يكون مضافا حقيقيا لا يعرف
مع تعقله وجوده بل هو وجوده ولا شك ان الالوان من مقولة الكيف لا من مقولة المضاف
فلكل منها مهية متحصلة لا بالقياس الى غيره والتضاد من الامور التي تعرض للمتضادين بحسب ذاتيهما
لا بمقايسة احدهما للآخر ولا لغيرهما وان كان مفهوم التضاد من جزئيات الاضافة فالمقابلة
بين الحمرة والصفرة مع قطع النظر عن قياسهما الى الاطراف ثابتة حقا ليست من اقسامها
الا التضاد **مخلص** والحق ان نقال في وجه التفصي عن هذا الاشكال على رأي قبيل
المشائين فان التضاد انما ثبت بالذات بين طبيعتي السواد والبياض مع قطع
النظر عن خصوصيات الافراد فكل مرتبة من مراتب السواد يضاد لكل مرتبة من مراتب
البياض باعتبار اشتمال هذه على طبيعة احد الضدين وتلك على طبيعة الضد الآخر لا
باعتبار الخصوصيات فالتضاد بين الوسطين كالحمرة والصفرة باعتبار كون احدهما
سوادا والآخر بياضا تضاد بالذات واما باعتبار الخصوصيتين من كون احدهما حمرة والآخر
صفرة فبالعرض فالتضاد بين الاوساط راجع اليها راجع اليه التضاد بين الاطراف فلم
يزد التقابل على الاربعة واما من قبل الاقدمين فان التقابل بين مراتب كمعقول واحدة
تقابل في الكمال والنقص كما في مراتب الكمية من نوع واحد واما تقابل مرتبة ضعيفة من السواد
مع مرتبة ضعيفة من البياض فعلى قياس ما ذكر في الطائفة الاخرى من ان التضاد بالذات
انما هو بين سنخيهما مع قطع النظر عن الخصوصيات لكن يبقى الكلام في ان جميع الالوان
من مراتب السواد والبياض ام ليس كذلك وما ذكرنا كما ذكره يتم على الاول لا على الثاني
وبناء الاشكال على محض الاصطلاح وهو امر هين في العقليات والعلوم الحقيقية
نكتة لما تبين ان التضايف كل واحد من الموجودات باضافة وسلب اولها من موجود
الاول اضافة الى غيره بالعلية او المعلولية او غيرهما وسلب عنه الاشيا ولا اقل بما هو
نقيضه فتقابل التضايف لا يخلو عن جنسه شيء من الاشيا حتى واجب الوجود فانه
مبدء للاشياء وان خلا عن آحاد جزئياته كالابوة والبنوة والمجاورة وكذا تقابل الايجاب
والسلب لا يخلو منه مطلقا ولا من كل واحد من جزئياته كالحجرية واللاحجرية شيء من
الاشيا واما القسمان الاخيران من التقابل اعني العدم والملكة والتضاد فكما يخلو
بعض الموجودات عن خاصيهما كالبرودة والحرارة والعمى والبصر فكذلك يخلو عن مطلق
تقابليهما اشياء فان المفارقات لا تقبل الضدين ولا العدم المقابل للملكة اذ
كل ما يمكن لها بالامكان العام فهو حاصل لها فلا يصح فيهما هذان القسمان
من التقابل لا عاما ولا خاصا **فصل** في التقابل بين الواحد والكثير كيفية التقابل بين
الواحد والكثير من العلوم الربانية التي حارت فيه عقول اهل النظر واصحاب الفكر

وانما خص بمعرفتها الراسخون في العلم لان تقابلهما ليس تقابل العدم والملكة
ولا السلب والايجاب لانهما وجوديان فلا يكون احدهما سلبا للاخر ولا تقابل المتضادين
لعدم غاية الخلاف المعتبرة في التضاد بينهما اذ ما من عدد الا ويتصور اكثر منه ولعدم
التعاقب على موضوع واحد عددي ووحدة الهيولى المتعاقبة عليها الاتصالات والانفصالات
وحدة مبهمة فلتقدم الكثرة متقومة بالوحدة ولا يمكن تقوم ماهية احد المتضادين بالاخر
الاخر وليس بينهما تقابل التضايف والا لكان ماهية كل منهما معقولة بالقياس الى الاخر
وليس كذلك اما من جانب الوحدة فقد تبين ان معقوليتها كوجودها ذاتيا يمكن ان يعقل
ويتحقق وجود الكثرة ومعقوليتها واما من جانب الكثرة فلان الكثرة كثرة في ذاتها
بسبب الوحدة لا بالقياس الى الوحدة والفرق بين المعنيين واضح وقياسها الى
الوحدة من جهة كونها معلولة لها لا من جهة كونها هي الكثرة اذ كون الكثرة كثرة غير
كونها معلولة ولعلت الكثرة بنفس المعلولية على قاعدة التقدم ثم انا نجد التقابل
بينهما من جهة تمانعهما لا من جهة عليتهما وارتباطهما وايضا كون الشيء بحيث يعرض
وماهيته مضافا الى شيء يوجب كون ذلك الشيء ايضا كذلك فلو كانت الكثرة
جوهرية الاضافة لكانت الوحدة ايضا جوهرية الاضافة كما هو شان المتضايفين
في الانعكاس وايضا يلزم كونهما متكافئين في التحقق وجودا وتعقلا من حيث
هذه وتلك تلك وليس كذلك ومن الناس من ظن ان التقابل بينهما ليس تقابلا
ذاتيا لكنهما مما عرض لهما تقابل التضايف من جهة ان الوحدة مقومة للكثرة
والكثرة معلولة متقومة بها وهذا الكلام لا يخلو عن خلل لانا نفهم تقابلا بين الوحدة
والكثرة الذين كل منهما ينافي الاخر ويبطله عند حدوثه ووجوده والوحدة التي
تزيلها وتبطلها الكثرة الطارية ليست بعلة لتلك الكثرة لانها متقومة بوحدة اخرى
من نوعها والمتقومة بها متقابلة لنوع اخر من الوحدة غير ما يتقوم بها كوحدة
الاتصال وكثرته فانا اذا قسمنا الجسم بنصفين فههنا وحدة زالت وحدة كانت
قبل القسمة عارضة للمتصل الواحد وهي ليست جزءا للاثنينية العارضة لمجموع
النصفين ووحدة اخرى هي عارضة لاحد النصفين هي المقومة للاثنينية ولا شبهة
في عروض تقابل التضايف بين الوحدة الحادثة والاثنينية لكن الكلام
في تقابل الوحدة والاثنينية الطارية انه من اي قسم من التقابل فان قلت نفس
مفهوم التقابل من باب الاضافة فقد ثبت ان تقابل الوحدة والكثرة هو التقابل
التضايفي قلت هذا المفهوم من الطبايع العامة العقلية التي لا يمكن تحققها الا
في ضمن شيء من اقسامها وكلامنا في تحقق التقابل بين الواحد والكثير انه باي نحو
من الانحاء فان لم يتحقق الا في احد افراده المعينة لم يتحقق هذا المفهوم في ضمنه بعينه حتى
يصدق عليه انه فرد اخر من جزئيات مفهوم الاضافة على الوجه الذي قرره ومنهم
من زعم ان التقابل بين الواحد والكثير ليس بالذات واحتج عليه بان موضوع

المتقابلين

المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك
لان طريان الوحدة اما على نفس الكثرة او على الاشياء المتعددة التي صارت
بالاجتماع شيئا واحدا هو المجموع من حيث المجموع او على شيء غير ما تحدث عليه الاثنينية
بحدوث الاتصال الوحداني وعلى اي تقدير ليس موضوع احدهما هو بعينه موضوع
الاخر وقس على ذلك طريان الكثرة على الوحدة بعينها او موضوعها وفيه بحث من وجوه
الاول النقض بان الدليل لو تم لدل على نفي التقابل بين الوحدة واللاوحدة
والكثرة واللاكثرة وهو بين الفساد والثاني ان موضوع المتقابلين لا يلزم ان
يكون واحدا بالشخص بل قد يكون وحدته نوعية او جنسية وقسرا او بعينه كالرجولية
والمرائية للانسان والذكورية والانثوية للحيوان والحركة والسكون او الحب ام
اعم من هذه الامور كلها كالخيرية والشرية للشيء وكيف ولو كان كذلك للزم ان لا
يكون للذاتيات واللوازم تقابل مع سلوب ونقايض لها لعدم تعاقب الشخص
عند زوالها الثالث ان ما ذكره على تقدير تمامه انما تم في الوحدة الشخصية والكثرة
المقابلة لها لا مطلقا فان الواحد بالجنس او بالموضوع او بالمناسبة مثلا قد يكثر
فيها مع بقاءه الرابع ان بقاء الموضوع باي وجه كان ليس من شرائط مطلق
التقابل بل لبعضها كالتضاد كما صرح به الشيخ الرئيس في قاطيغورياس الشفاء
حيث قال واما المتضايفان فليس يجب فيهما التعاقب على موضوع واحد او
اشتراكهما في موضوع حتى يكون الموضوع الذي هو علة الامر يلزمه لا محالة
ان يصير معلولا او يكون هناك موضوع مشترك وان كانت العلة والمعلول من
المضاف ومنهم من راى ان التقابل بينهما بالذات من باب التضاد واستدل على
ان التقابل بينهما بالذات فانا اذا عقلنا الا متحد مفهوميهما وقطعنا النظر عن كون
احدهما علة او مكيالا للاخر حكمنا بعدم اجتماعهما في ذات واحدة من جهة
واحدة واما على ان التقابل بينهما بالتضاد فلانه ليس شيء من الاقسام الباقية
للتقابل اما التضايف فلعدم كون الوحدة والكثرة متكافئين وجودا وتعقلا كما مر
والمتضايفان يجب ان يكونا كذلك واما العدمان فلان الاخران ملك ومن احد المتقابلين
فيهما سلبا للاخر والوحدة لكونها مقومة للكثرة ليست سلبا لها والكثرة لكونها ضد
ما يتقوم بالوحدة لا يكون سلبا لها والا لكان الشيء علة لعدمه وما يقال من ان
الضد لا يتقوم بضده فمجرد دعوى بلا دليل مع ان الواقع بخلافه الا يرى ان
البلقة ضد لكل واحد من السواد والبياض مع انه يتقوم بهما بحث وتقويم
كلام هذا القائل لا يخلو عن تزلزل واضطراب لان الحكم على هذا التقابل
بالتضاد يتبع كونه احد الاقسام الباقية مع انتفاء شرط التضاد من جواز التعاقب
على موضوع واحد وكون الاختلاف على غاية التباعد ليس اقدام الحكم عليه بكونه احد
الانواع فيكون تخصيصا من غير مخصص واما قوله امتناع تقوم الضد بالضد مجرد دعوى
بلا دليل فهو افتراء لان دليلهم ان الضدين متنافيان فلا يمكن

حصول مهية حقيقية من ضده ولا من الضدين والابلق ليست له مهية وحدانية بل
وحدته بمجرد الوضع والاعتبار فظهر ان لا حاصل لما ذكروا في بيان تحصيل قسم
التقابل في تقابل الواحد والكثير فيجب عليهم ان يجعلوا الاقسام الا ان المشهور ما
ذكرنا من الاقسام الاربعة مع خواصها ولوازمها

المرحلة الخامسة في

العلة والمعلول وفيه فصول **فصل** في تفسير العلة وتقسيمها فنقول العلة لها
مفهومان احدهما هو الشيء الذي يحصل من وجوده وجود شيء آخر ومن عدمه عدم
شيء آخر وثانيهما هو ما يتوقف عليه وجود الشيء فيمتنع بعدمه ولا يجب بوجوده و
العلة بالمعنى الاول تسمى العلة تامة وهي التي لا علة غيرها على الاصطلاح الاول
والا علة غير تامة تنقسم الى صورة ومادة وفاعل وغاية وقال قائل بان الاطلاق
اسم العلة على هذه الاربع بالاشتراك مخبط لا سيما وتذكر ان العلة تعم لا
كذا وكذا بل الحق انها على الكل بالمعنى الثاني وربما تقولون ان العلة اما ان تكون
جزءا للشيء او لا تكون والجزء ينقسم الى ما به يكون الشيء بالفعل وهي الصورة والى ما به
يكون الشيء بالقوة وهي المادة والتي ليست بجزء اما ان يكون ما لاجله الشيء وهي الغاية
او ما يكون به الشيء وهو الفاعل وقد يخص الفاعل بما منه الشيء المباين من
حيث هو مباين ويسمى ما منه الشيء المقارن باسم العنصر والمادة اذا اختلف
اعتبار علتها الى ما منها كالنوع العنصري والى ما فيها كالهيئات فربما يجمع
في اسم العلة المادية لاشتراكهما في معنى القوة والاستعداد فتكون العلل اربعا
وربما تفصل فتكون خمسا والصورة ايضا تختلف بحسب تقومها للمادة وللمجموع
منها والاولى ارجاعها باعتبار الاول الى الفاعل عليه وان كانت مع شريك
غير مفارق موجب لافادة هذه العلة واقامة قرينها بها كما ستوضح بيانه في
بحث كيفية التلازم بين المادة والصورة وان كانت صورة للمادة لكنها ليست علة
صورية لها بل علة فاعلية لها فعلم من هنا ايضا فساد ظن من خص الفاعل
بالغير المقارن والقابل ايضا اذا كان مبدءا لما فيه لا يكون مبدءا للصورة
لتقدمها عليه بل للعرض لتقومه اولا بالصورة بالفعل لانه باعتبار ذاته انما
يكون بالقوة وما بالقوة من جهة ما هو بالقوة لا يكون مبدءا البتة ولكن يكون
مبدءا لهيئة المركب او لوجود العرض بعد ما تقوم بالصورة واتضح مما ذكرنا ان
كل واحدة من المادة والصورة مما يكون علة قريبة وبعيدة للمركب منهما باعتبار
اما الصورة فاذا كانت صورة حقيقية من مقولة الجوهر يكون مقومة للمادة بالفعل
والمادة علة للمركب فيكون الصورة علة لعلة المركب بهذا الاعتبار ولكنها من حيث
هي جزء صوري للمركب علة صورية له بلا واسطة بينهما واما المادة فاذا كان المركب
هيئة صنعية وكانت الصورة هيئة عرضية يكون المادة موضوعا يتقوم بذلك
العرض الذي هو علة صورية للمركب الصنعي فكانت المادة علة لعلة المركب من هذه
الجهة على انها من حيث كونها جزءا للمركب علة مادية له بلا واسطة بينهما وبالجملة

المادة والصورة

المادة والصورة علتان قريبتان للمعلول من حيث هما جزءان له فيكون
احدهما علة صورية والاخرى علة مادية واذا كان احدهما علة للمركب فليس
نحو تقومهما للمركب هذا النحو بل المادة في تقومها التحصيلي للمركب ليست علة
مادية له وكذا الصورة في تقومها التحصيلي للمركب ليست سببا صوريا له ثم اعلم ان
هذه العلل الاربع يوجد بينها مناسبات وارتباطات كثيرة منها ان الكل وجود
من الفاعل والغاية سبب للآخر من جهة فالفاعل من جهة سبب للغاية وكيف لا وهو
الذي يحصلها في الخارج والغاية من جهة سبب للفاعل وكيف لا وهي التي يفعل الفاعل
لاجلها ولذلك اذا قيل لك لم ترتاض يصح ان تقول لاصح واذا قيل لم صححت تقول لاني
ارتضيت فالرياضة سبب فاعلي للصحة والصحة سبب غائي للرياضة والفاعل علة
لوجود ماهية الغاية في الاعيان لا لكون الغاية غاية ولا لماهيتها والغاية علة لكون
الفاعل فاعلا ومنها ان كل واحدة من المادة والصورة سبب للاخرى بوجه كما
اشير اليه ومنها ان بعض هذه العلل مما يتحد مع بعض آخر كما يتحد الفاعل والغاية في
الكل وغاية الكل وجودا وعلاقة وربما تتفق ان يكون ماهية ثلث منها وهي
الصورة والغاية ماهية واحدة كما في الآلات مبدأ التكون الصورة الآدمية وهي
في النطفة وهو صورة الادمية لا شيء آخر منه وليس الحاصل في النطفة الا صورة ادمية وهي
ايضا الغاية التي تتحرك اليها النطفة لكنها من حيث تتقوم مع المادة بنوع الانسان
هي صورة ومن حيث تنتهي تحركها اليه هي غاية فاذا قيست تلك الواحدة الى المادة والمركب
كانت صورة باعتبارين واذا قيست الى الحركة كانت فاعلة مرة وغاية مرة فاعلة باعتبار
ابتداء الحركة منه صورة الاب غاية باعتبار انتهاء الحركة وهي صورة الابن كما فصل في السماع

فصل في وجوب وجود العلة عند وجود معلولها وفي وجوب وجود المعلول عند وجود
علته اما الاول فالمعلول لما كان في ذاته ممكن الوجود والعدم لما عرفت ان الوجوب
والامتناع يغنيان الشيء عن الحاجة الى العلة فلا بد في ترجيح احد طرفيه على الآخر من
الاحتياج الى المرجح ولا بد ان يكون ذلك المرجح حاصلا حال حصول ذلك الترجيح والا لكان
الترجيح غنيا عنه ثم المرجح للوجود لما امتنع ان يكون عدميا وجب ان يكون وجوديا
فاذن لا بد من وجود المرجح حال حصول الراجح وهو المطلوب واما الثاني فلان المعلول
ان واجب الوجود اذا كان مرجحا لوجود غيره فاما ان يكون لذاته المخصوصة مرجحا لوجود
ما سواه فلا يتقدم على وجود الممكنات عن ذاته اذ اللازم له كما توهم صفة لذاته على
ما توهمه العامة من ان له صفات واجبة الوجود فالمرجح دائم فيدوم الترجيح اذ لو
حصل هو وما يعرض له من الصفات الدائمة ولم يحصل الشيء فلسلسلة المعلولات وجود
الممكنات بحيث لم يتوقف تأثيره على عدمه وذلك لان ما به يكون المؤثر مؤثرا
متى تحقق فقد وجد الاثر عنه اما ممكن او واجب فان كان ممكنا استند الى

سببا اخر مرجحا فحينئذ لا يصير المرجح مرجحا الا مع ذلك المرجح الاخر وقد فرضنا
ان مؤثريته غير محتاج الى شيء اخر هذا خلف ثم الكلام في صدور الاثر بعد انضمام
ذلك المرجح باق فاما ان يلزم التسلسل او يثبت انه متى وجد المؤثر بتمامه وجد
الاثر ودام بدوامه واما ان كانت مؤثريته لا لذاته المخصوصة ولا لشيء من لوازم
ذاته كانت لامر منفصل وهو ان كان حادثا فالكلام فيه كالكلام في المعلول
الاول ولا يتسلسل بل لا بد وان ينتهي الى واجب الوجود فيعود الكلام اليه
انه يلزم دوامه بدوام علته وذلك لا يختلف بان يسمى ذلك الحادث وقتا او
مصلحة او داعيا او ارادة او اي شيء كان فان قيل الباري تعالى فاعل
مختار ويجوز ان يختار باختياره القديم احداث شيء معين في زمان معين دون
غيره من الازمنة قلنا وهل امكنه ان يختار الايجاد في غير ذلك الوقت ام لم يمكنه
فان لم يمكن ذلك فهو موجب لا مختار والقضا وجب حينئذ تحقق الفعل بتمامه لو
في ذلك الوقت في الازل والقضا عند وقوع ذلك الفعل يبطل الاختيار لانقطاع
عند ذلك الاختيار لا يكون واجبا والا لم يبطل عند وقوعه لانه من لوازم ذاته لما
ذكرنا فلا بد لان يكون وجوبه بعلة اخرى لان الذات لو كفت في وجوبه لما بطل
عند وقوع الفعل بل دام بدوامها وليس كذلك وكونه واجبا بعلة اخرى ايضا
محال لان ما عدا ذاته مستند اليه باختياره فلو كان اختياره مستندا الى ما عدا
ذاته يلزم الدور وان كان يمكنه ان يختار ايقاع العالم في غير ذلك الوقت
الذي اختار ايقاعه فيه لم يترجح احد الاختيارين على الاخر الا لمرجح فينتقل الكلام
الى ذلك المرجح فهو ان كان اختيارا اخر تسلسلت الاختيارات او انتهت
الى ذاته فعاد الكلام في صدور اول الصوادر عن ذاته سواء كان اختيارا
او شيئا اخر فعند ذلك افترق الناس وتحزبوا احزابا فمنهم من قال يكون الحكيم
المختار احد الامرين المتساويين دون الاخر لا لامر اوجب عليه وذلك كان
الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان من جميع الوجوه فانه يسلك
احدهما باختياره دون الاخر لا لمرجح ومنهم من قال شان الارادة تخصيص
احد الشيئين المتساويين بالوقوع لا لانضمام علة او اولوية او داع او لمية بل لان خاصية
الارادة ان ترجح احد المتماثلين من دون الاحتياج الى مرجح ولمية لان كونها مخصصة مرجحة
من الصفات النفسية لها او من لوازم الماهية وهي غير معللة فان كون الانسان حيوانا
لا يعلل ولا كون المثلث ذا الزوايا معللة ومنهم من قال انه تعالى عالم بجميع المعلومات
فيعلم ان اي المعلومات تقع وايها لا تقع فما علم منه انه سيقع يكون واجب الوقوع
لانه لو لم تقع لكان علمه جهلا واذا كان ذلك مخصصا بالوقوع وغيره ممتنع الوقوع لا
جرم يريد ما يعلم انه تقع ولا يريد غيره لان ارادته الى المحال ومنهم من قال ان
افعاله تعالى غير خالية عن المصالح وان كنا لا نعلم تلك المصالح فتخصيص الباري

الايجاد

الايجاد بوقت معين لاجل كونه عالما بان وقوعه في ذلك الوقت متضمن لمصلحة تفوت
ان وقع في غيره ومنهم من قال عدم صدور الفعل عنه في الازل ليس لامر يرجع الى الفاعل
بل لامر يرجع الى الفعل من حيث ان الفعل ما له اول والازلي لا اول له فالجمع
بينهما يقتضي ممتنع اقول هذا القول على ماله وجه صحيح للمتكلمين القائلين كما سيظهر لك في
حدوث عالم الاجسام ومنهم من اثبت على واجب الوجود ارادات متجددة غير
سابقة ولا حقة وزعم انه يفعل شيئا ثم يريد بعده شيئا او يفعل ثم يريد ولكن في
في عدم تبيان هذه الاقوال وبيان الخلل فيها اما القول بانه لم لا يجوز ترجيح احد
المرجح فدفعه بوجهين الاول ان الطريق الى اثبات الصانع يفسد بسببه فان
الطريق اليه هو ان الجائز لا يستغني عن المؤثر فلو ابطلنا هذه القاعدة لم يمكننا
اثبات واجب الوجود الثاني ما سبق من بيان حاجة الممكن الوجود والعدم الى السبب
مع انه معلوم بالبديهة ومن انكره فانما عانده لسانا واقر به ضميرا او اورده من الصور
فانه يتحقق هناك مرجح استحال حصول احد الجانبين فان وجود المرجح غير
العلم بوجوده والضروري هو وجوده لا العلم به وربما يغفل احدهما عن الاخر
وهذا مما يجده العاقل من نفسه احيانا فانه عند تساوي الدواعي للجهات يقف في
موضعه ولا يتحرك ما لم يظهر مرجح واما قول من قال كون الارادة مرجحة صفة ذاتية و
هي من خاصيتها فلا حاصل له فان الارادة اذا كان الى شيئين نسبتها اليهما سواء
لا يخصص احدهما الا المرجح اذ لا يقع الممكن الا بالمرجح واما الخاصية التي يدعونها
فهو هوس اليس لو اختير الى شيء لاجل الذي وضعت ربما لهذا الى شيئين كانت تلك
الخاصية حاصلة بعد انضمام تعلق الارادة بشيء مع ان نسبتها الى شيئين متساوية
غير معقول فان الارادة ما حصلت اولا ارادة لشيء ثم تعلقت فان المريد لا
يريد اي شيء اتفق ولا شيئا ما مطلقا فانها من الصفات الاضافية ولا تعقل ارادة
غير مضافة لا لشيء ولا انضافها الى شيء ما على الاطلاق ثم تعرض لتلك الارادة
التخصيص ببعض جهات الامكان بل اذا وقع تصور وحصل ادراك مرجح لاحد الجانبين
حصل ارادة تخصيصه باحدهما فالترجيح متقدم على الارادة واما الذي ذكروه ثالثا
انه يريد ما علم انه سيقع فمقول علمه بوقوعه في وقت كذا اذا كان تابعا لوقوعه في
ذلك الوقت المعين والامكان يخصص وقوعه في ذلك الوقت تبع لقصده الى ايقاعه
عنه فلو كان القصد الى ايقاعه فيه تابعا لعلمه بوقوعه فيه لزم الدور والفائدة
علمت بطلان شيئية المعدومات وان الماهيات تابعة للوجودات ويستحيل ان علمه
سبب لتحصيل الممكنات متقدم عليها لا انه تابع لحصولها واما الذي ذكروه رابعا
من رعاية مصالح العباد فنقول المصلحة المترتبة على وقوع الفعل في وقت معين
اما ان يكون من لوازم ذلك الفعل فحينئذ ترتبت عليه متى وجد وما يكون كذلك لا
يكون مرجحا لوقت دون وقت واما ان لا يكون من لوازم وجود ذلك الفعل فحينئذ ترتب
تلك المصلحة على حصوله في ذلك الوقت دون سائر الاوقات من قبيل الجائز ا

فنقل الكلام الى السبب المخصص دون غيره من الاوقات اللهم الا ان يكون المؤثر
في التخصيص نفس ذلك الوقت ذات الوقت فيكون الوقت اما وجوديا ولا وقت
الا وقبله وقت اخر فاذا الآن الاوقات موجوده وهي مترتبه لا الى نهاية وممكنه الوجود
وصادره عن الباري تعالى فيترتبه تعالى يكون دائما وهو المطلوب وايضا فكيف
يقنع العاقل من عقله ان يقول لو زاد في مقدار هذا العالم بما لا يحصى اضعافا في
اضعافه لبطلت مصالح العباد ولو قدم خلقه على الوقت المعين زمانا لا يحصى اضعاف
اضعافه لبطلت مصالحهم وايضا يلزم ان يكون فعل الله المطلق معطلا بغيره وتماما لم
انما لم يحصل سابقا لامتناع الفعل هنا وان كان له وجه في جزئيات الافعال وخصوصا
الطبايع المتجددة بهوياتها الشخصية لكن يمتنع العقول به في مطلق الصنع والايجاد كما سيتضح
ان الممكن انما يفتقر الى العلة لامكانه لا لحدوثه وانه لا يجب في الفعل المطلق سبق
العدم وان كون العالم ممكن الحدوث ليس له ابتداء اذ لا وقت يفرض الا ان
يكون قبله اوقات الامكان للشيء الا وهو ممكن الحدوث قبله ثم تخصيص الشيء
بوقته وكونه مسبوقا بعدمه الخاص ازليا انما يوجد ويحصل بعد وجود الزمان كما ان
تخصيصه بمكان خاص دون غيره انما يتحقق بعد وجود المكان **وهم وازالة**
قال بعضهم ان العالم سواء كان قديم الذات او لم يكن فلا يخلو عن صفات حادثة
وتغيرات واستحالات لا ينفك عن زوال شيء وحدوث اخر فبناء على طريق وقع لا
الا الواجب تعالى في هذه الحوادث فليقع في استناد اصل العالم اليه مع ان
يكون محدثا وقد دفع بان العلة قد يكون معدة وقد يكون مؤثرة اما المعدة فيجوز
تقدمها على المعلول الذي هو مؤثره في وجود المعلول لكن هي تقرب الاثر الى المعلول
واما المؤثر فانها يجب ان يكون مقارنة للاثر موجودة معه مثاله في الافعال الطبيعية
هو ان الثقيل علة للهوي فكلما وصل الثقيل منتهيا الى حد من حدود المسافة في
هويه يصير ذلك الانتهاء سببا لاستعداد ان يهوي منه الى الحد الذي يليه فالعلة
المؤثرة في الوصول الى كل حد هي الثقل والمعدة هي الحركة السابقة على ذلك الوصول
فبهذه الطريقة يمكن استناد الحوادث بواسطة حركة تقرب العلة الى المعلول
ويجعل المادة مستعدة لقبول التاثير من السبب القديم مؤثرة في وجود العالم
بجميع افراده واجزاءه السابقة واللاحقة فان كل شيء يفرض اول الحوادث الابتدائية
فلا بد وان يكون قبله حركة وتغير ليكون سببا لحدوث الاستعداد او قرب المناسبة
لتلك الحادث من المفيض ومن هنا يحصل مستند برهان اخر على دوام الفاعلية وعدم
انقطاع الفيض والجود على الممكنات وبيانه ان هذه الحوادث لا بد لها من
اسباب ولا بد وان يكون اسبابها حادثة او بمداخلة امور حادثة فاما ان يكون
حدوثها لحدوث علتها المؤثرة وحدها او لحدوث علتها المعدة المقربة لعلتها منها
والاول يوجب وجود علل ومعلولات غير متناهية دفعة وهو محال فاذن حدوثها
لاجل حدوث قرب من علتها وذلك القرب لاجل علة معدة يصير الحادث بها

لما مستعدا

(الامور)
بها مستعدا لقبول الفيض عن واهب الصور فتلك الصور المتعاقبة اما ان
يكون ذاتيات الوجود وهو محال كما ستعلم ومع محاليته لا يكون بينها اتصال فلا
يحصل المواصلة والارتباط بين الحوادث ومنها فلم يمكن ان يتصور الانتهاء
الى اللاحق فلم يكن معدة فبقي ان تلك الامور المتعاقبة كشيء واحد متصل له حدود
له بالفعل وذلك الشيء اما هوية اتصالية متدرجة الوجود لذاتها او متعلق بها كالزمان
والحركة فثبت ان السبب القريب لحدوث الحوادث امر منقضي متجدد على نعت الاتصال
غير مركب من امور آنية غير منقسمة وهذا من مبادي العلم الطبيعي بر يثبت مسئلة ابطال
الجزء الذي لا يتجزى واتصال الجوهر الجسماني فظهر انه يمتنع حدوث حادث الا وقبله حادث
اخر لا الى نهاية وللمنكرين لهذا الاصل مسلكان الاول ان الفعل لا يكون
الا بعد سبق العدم والازلي ما لا اول له والجمع بينهما تناقض والاخر ان كون الحركات
والحوادث لا اول لها ممتنع من وجوه سياتي بيانها وبيان دفعها

فصل

في ان ما مع العلة هل يكون متقدما على المعلول ذكر الشيخ في التلويح السادس من اشارات
ان ما مع العلة المتقدمة على المعلول لا يجب تقدمه على المعلول لان تقدم العلة
على المعلول ليس بالزمان حتى يجب ان يكون ما معه متقدما عليه ايضا بالزمان بل ذلك التقدم
لاجل العلية والذي مع العلة اذا لم يكن علة لم يكن له تقدم بالعلية واذا لم يكن تقدم
بالزمان ولا بالعلية فليس هناك تقدم اصلا قال بعض العلماء وفيه بحث وهو انه
ليس كل تقدم اما بالعلية واما بالزمان حتى يلزم من عدمهما عدم التقدم اصلا بل
من اقسام التقدم ما يكون بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين فيجوز ان يكون
تقدم ما مع العلة الشيء متقدما على اخر غير تقدم ما بالعلية والزمان اقول ليس غرض الشيخ نفي سائر
التقدمات عن الذي مع التقدم بالعلية بل التقدم الذي بازاء المعية فان المراد من ما مع
العلة ما يكون معيته هذه المعية التي بالقياس الى التقدم بالعلية فاثبات سائر الاقسام كلها وهي
ما مع الشيء المتقدم في بعض التقدمات يكون متقدما ايضا كتقدم المعلول الاخر وفي بعضها ليس
كذلك فمن قبيل الاول ما مع المتقدم بالزمان فانه لا بد وان يكون متقدما ايضا بالزمان ومن
قبيل الثاني ما مع المتقدم بالعلية على شيء اذ لا يتقدم بهذا التقدم على ذلك الشيء وكذا الحال
ما مع المتقدم بالطبع كالجنس مع خاصته كالحيوان والماشي فان الاول متقدم بالطبع على الثاني
دون الاخر ومما يشابه ذلك ان جنسا من الجنس العالي كالجوهر وكذا من قبيل الاول ايضا ما مع المتقدم
بالشرف فانه الذي له فضيلة كفضيلة ذلك المتقدم فيكون في التقدم مع الفضيلة مثل تقدمه وكذا
اذا كان احدهما متاخرا عن الفضيلة عن واحد وهكذا المتقدم بالرتبة كتقدم الحيوان وما معه
فصلا مقوما او خاصة بالرتبة على الانسان مثلا اذا كان المبدا هو الجنس العالي او على الجوهر
اذا كان المبدا هو [illegible] مثلا ثم ان هاهنا بحثا اخر مع الشيخ قد توجه الامام الرازي وذكره في سائر
كتبه من انه حكم بان الفلك الحاوي مع علة الفلك المحوي اذ صدرا عن علة واحدة فيكونان

معلق ثم ان علة المحوى متقدمة عليه لا لكونه للحاوى متقدم عليه لان وجود المحوى يمنع
الخلاء في الحاوى مثلا زمان معا فلو احتاج وجود المحوى الى الحاوى لاحتاج
عدم الخلاء اليه فيكون عدم الخلاء محتاجا الى الغير والمحتاج الى الغير كان ممكنا لذاته
فعدم الخلاء ممكن لذاته هذا خلف ثم ذكر الشيخ في الهيات الشفاء في بيان تاخر
الاجرام العنصرية عن الابداعيات بالطبع فقال ثبت ان الابداعيات علل لتجدد
احيازها واحيازها معها بالذات والمتقدم على المع متقدم فلما كانت الابداعيات
متقدمة على احياز العنصريات وجب تقدمها على العنصريات قال هذا الكلام تصريح
بان المتقدم على المع متقدم والكلام الاول صريح بان مع المتقدم ليس بمتقدم و
لا يدرى فرق بين الموضعين يدفع به التناقض وهو مشكل جدا اقول لا تناقض
اصلا والفرق بين الموضعين في غاية الوضوح والانجلاء فان المعية بالعلية عبارة عن
معية امرين هما معلولا علة واحدة والتقدم بالعلية انما يعني كون الشيء علة او ما يلزم
ذلك ثم ان الشيء الواحد لا يكون له علتان وقد يكون له معلولان فالمعلولان هما
معان وهما متاخران عن علتهما فالمع المتاخر متاخر لا محالة ولكن اذا كان احد المعين
علة لشيء متقدما عليه يمتنع ان يكون المعلول الاخر علة له ايضا والا لزم اجتماع العلتين
على معلول واحد فلا اشكال والعجب ان المحقق الطوسي ذهل عن هذا الفرق الواضح
الجلي وتكلف في الجواب بشيء اخر مما لا وجه له وهو ان المع قد يكون بالذات وقد
يكون لا بالذات والطبع بل بمجرد الاتفاق ولا اشكال وقوع اسم المع على الموضعين
ليس بمعنى واحد فلعل الفرق هو تلك المباينة المعنوية **فصل** في ابطال الدور والتسلسل
في العلل والمعلولات ويمكن التعبير عنهما بعبارة جامعة وهي ان تراقي عروض العلية
والمعلولية لا الى نهاية بان يكون كل ما هو معروض للعلية معروضا للمعلولية فان كانت
المعروضات متناهية العدد فهو الدور وكونه محالا كان اثنين او مراتب كانت فوق
الاثنين والا فهو التسلسل اما بطلان الدور فلانه يستلزم تقدم الشيء على نفسه بمرتبة
عن نفسه وحاجته الى نفسه والكل ضروري الاستحالة لان الشيء اذا كان علة لشيء كان
متقدما عليه بمرتبة واذا كان الاخر متقدما عليه كان الشيء متقدما على نفسه بمرتبتين هذا في
الدور المصرح ثم كلما يزيد عدد الواسطة يزيد عدد مراتب تقدم الشيء على نفسه في
مرتبة اخرى يرد عليها وايضا التقدم والتاخر والتوقف والاحتياج نسب لا تعقل
الا بين شيئين وبان نسبة المحتاج اليه الى المحتاج بالوجوب وعكسها بالامكان في الكل
ضعيف اما حكاية النسب فليس كل نسبة مما يقتضي التغاير الى رحى بل ربما يكفي التغاير
الاعتباري كالعاقلية والمعقولية واما حكاية الامكان والوجوب فالوجوب لا ينافي
الامكان في التحقق لان نسبة الامكان الى الوجوب نسبة النقص الى الكمال بعينها
مختلفان بحسب الاعتبار فالمصير الى ما ذكرنا اولا فان قلت ان اريد بتقدم الشيء على نفسه
التقدم بالزمان فغير لازم في العلة او التقدم بالعلية فهو نفس المدعى لان قولنا الشيء
لا يتقدم على نفسه بمنزلة قولنا الشيء لا يكون علة لنفسه قلنا المراد ما التقدم المعنى المصحح

لوجه العلم الشيء على
نفسه بمرتبتان

لقولنا

لقولنا وجد فوجد على ما هو اللازم في كون الشيء علة للشيء بمعنى انه ما لم يوجد
العلة لم يوجد المعلول الا ترى انه يصح ان يقال وجدت حركة اليد فوجدت حركة
المفتاح ولا يصح ان يقال وجدت حركة المفتاح فوجدت حركة اليد وهذا المعنى بعينه
الاستحالة بالنظر الى الشيء ونفسه فان قلت يجوز ان يكون الشيء علة لما هو علة له من غير لزوم
تقدمه على نفسه وسند المنع وجهان احدهما ان المحتاج الى المحتاج الى الشيء لا يلزم
ان يكون محتاجا الى ذلك الشيء فان القريبة للشيء كافية في تحققه من غير احتياج الى البعيدة و
الا لزم تخلف الشيء عن علته القريبة وثانيهما ان يكون الشيء بماهيته علة للشيء هو علة لوجود
ذلك الشيء قلت اللزوم ضروري والسند مدفوع لانه ما لم يوجد العلة البعيدة للشيء
لم يوجد القريبة وما لم يوجد القريبة لم يوجد ذلك الشيء وهو معنى الاحتياج والتخلف انما
يلزم لو وجدت القريبة بدون البعيدة مع عدم وجود المعلول ولان كون ماهية الشيء علة لما هو
علة لوجوده مع انه ظاهر الاستحالة لما فيه من وجود المعلول قبل وجود العلة ليس مما نحن فيه
اعني الدور المفسر بتوقف الشيء على ما يتوقف عليه لتعدد الجهة الموقوف والموقوف عليه كما
ان الصورة تتوقف على المادة بجهة وتتوقف عليها المادة بجهة اخرى واما بيان استحالة التسلسل
فلوجوه كثيرة الاول ما افاده الشيخ في الهيات الشفاء وهو انه بعد ما تحقق ان علة الشيء
بالحقيقة هي التي تكون موجودة معه نقول اذا فرضنا معلولا وفرضنا له علة ولعلته علة
فليس يمكن ان يكون لكل علة علة بغير نهاية لان المعلول وعلته وعلة علته اذا اعتبرت جملتها
في القياس الذي لبعضها الى بعض كانت علة العلة علة اولى مطلقة للامرين وكان للامرين
نسبة المعلولية اليها وان اختلفا في ان احدهما معلول بالواسطة والاخر معلول بلا واسطة
ولم يكونا كذلك لا الاخير ولا المتوسط لان المتوسط الذي هو العلة المماسة للمعلول علة لشيء
واحد فقط والمعلول ليس علة لشيء ولكل واحد من الثلثة خاصية فكانت خاصية الطرف
المعلول انه ليس علة لشيء وخاصية الطرف الاخر انه علة للكل غيره وكانت خاصية الوسط انه
علة لطرف ومعلول لطرف وسواء كان الوسط واحدا او فوق واحد وان كان فوق
واحد سواء ترتب ترتيبا متناهيا او غير متناه فانه ان ترتب في كثرة متناهية كانت جملة
عدد ما بين الطرفين كواسطة واحدة تشترك في خاصية الوسط بالقياس الى الطرفين فيكون لكل
من الطرفين خاصية وكذلك ان ترتب في كثرة غير متناهية فلم يحصل الطرف كان جميع الغير
المتناهي في خاصية الوسط لانك اي جملة اخذت كان علة لوجود المعلول الاخير وكانت معلولة
اذ كل واحد منها معلول والجملة متعلق الوجود بها ومتعلق الوجود بالمعلول معلول الا ان تلك
الجملة شرط في وجود المعلول الاخير وعلة له وكلما زدت في الحصر والاخذ كان الحكم الى غير النهاية
باقيا فليس يجوز ان يكون جملة علل موجودة وليس فيها علة غير معلولة وعلة اولية
فان جميع غير المتناهي يكون واسطة بلا طرف وهذا محال انتهت عبارته وهذا استدلال متين
في هذا الباب والتاكيد ان التطبيق وعليه التعويل جار في كل عدد ذي ترتيب موجود سواء كان
من قبيل العلل والمعلولات او من قبيل المقادير والابعاد او الاعداد الوضعية وهو انه
لو وجدت سلسلة غير متناهية ينقص منها طرفها المتناهي شيئا واحدا او متناهيا فنجعل

جملتان احدهما يبتدئ من المفروض جزءا اخيرا والاخرى من الذي فوقه ثم نطبق
بينهما فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوي الكل
والجزء وهو محال وان لم يقع كذلك فلا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من التامة
لا يكون بازائه جزء من الناقصة فلزم منه انقطاع الناقصة بالضرورة والتامة
لا يزيد عليها الا بواحد او بمتناه كما هو المفروض فيلزم تناهيهما بالضرورة
ان الزائد على المتناهي بالمتناهي متناه واعترض عليه بوجهين احدهما نقض اجمالي
الدليل بانه لو صح لزم ان يكون الاعداد متناهية لانا نفرض جملة من الواحد
الى غير النهاية واخرى من الاثنين الى غير النهاية ثم نطبق بينهما فيلزم تناهي
الاعداد وتناهي الاعداد باطل بالاتفاق وان يكون معلومات الله تعالى
متناهية اذا طبق بينها وبين الناقص منه بواحد وان يكون الحركات الفلكية
متناهية للتطبيق بين سلسلة من هذه الدورة واخرى من الدورة التي قبلها وتناهيها
باطل عند الفلاسفة وثانيهما نقض المقدمة القائلة بان احدى الجملتين اذا
كانت انقص من الاخرى لزم انقطاعها بان الحاصل من تضعيف الواحد مرارا غير
متناهية اقل من تضعيف الاثنين مرارا غير متناهية مع لا تناهيهما اتفاقا ومعلومات
الله تعالى اقل من معلوماته لاختصاصها بالممكنات مع لا تناهي المقدورات ودورات
زحل اقل من دورات القمر ضرورة مع لا تناهيهما عندهم وحاصل الاعتراض انا نختار
انه يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة ولا نسلم لزوم … وانما يلزم ذلك لو
… لكن قد يكون لعدم التناهي وان … ذلك … وما لا نسلم استحالته فيما
بين التامة والناقصة بمعنى نقصان شيء من جانبها المتناهي وانما يستحيل ذلك في
الزائدة والناقصة بمعنى كون احدهما فوق عدد الاخرى وهو غير لازم فيما بين غير
المتناهيين وان نقص عن احدهما الوف وقد يجاب عن المنع بدعوى الضرورة
في ان كل جملتين اما متساويتان او متفاوتتان بالزيادة والنقصان والناقصة
يلزمها الانقطاع وعن النقوض بتخصيص الحكم عند المتكلمين بما دخلت تحت الوجود
سواء كانت مجتمعة كما في سلسلة العلل والمعلولات او لا كما في الحركات الفلكية
فان تناهي المعدات … الاعداد لا نهاية الاعتبارات ولا دخل في الوجود
المعدودات الا ما هي متناهية وكذا معلومات الله تعالى ومقدوراته لانها عندهم متناهية
في الحقيقة ومعنى لا تناهيها انها لا تنتهي الى حد لا يكون فوقه عدد او معلوم او مقدور
اخر واما الحكماء فيما يكون موجودة معا بالفعل مترتبة وضعا كما في سلسلة المقادير
على ما ذكر في تناهي الابعاد او طبعا كما في سلسلة العلل والمعلولات فلا يرد الحركات
الفلكية لكونها غير مجتمعة ولا جزئيات نوع واحد غير محصورة كالنفوس الناطقة على
تقدير عدم تناهيها كما اعتقده بعضهم لكونها غير مترتبة لا يقال التخصيص
في الادلة العقلية اعتراف ببطلانها حيث تخلف المدلول عنها لانا نقول
ان الدليل لا يجري في صورة النقض بل يختص جريانه بما عداها اما عند

المتكلم

المتكلمين فظاهر لان ما لا تحقق له لا يمكن التطبيق فيه الا بمجرد الوهم واستحضاره والوهم لا
يقدر على استحضار امور غير متناهية واعتبار التطبيق بين احادها مفصلا فينقطع
بانقطاع الاستحضار والاعتبار بخلاف ما اذا كانت السلسلة موجودة في نفس الامر فانه
لا بد ان يقع بازاء كل جزء من السلسلتين جزء من الاخرى فيحكم العقل حكما اجماليا مطابقا لما في
الواقع من غير حاجة الى الملاحظات التفصيلية واما عند الحكماء فلما ان التطبيق يحصل
الامر انما يتصور فيما له مع الوجود ترتب وضعي او طبيعي ليوجد بازاء كل جزء من سلسلة جزء
فلا يجري في الاعداد ولا في الحركات الفلكية ولا في النفوس الناطقة قال بعض علماء الكلام
والحق ان يحصل الجملتان من سلسلة واحدة ثم يقابل جزء من هذه بجزء من تلك انما هو في العقل
الخارج فان كفى في تمام الدليل حكم العقل بانه لا بد ان يقع بازاء كل جزء جزء فالدليل جار في
الاعداد وفي الموجودات المتعاقبة والمجتمعة المترتبة او غير المترتبة لان للعقل ان يفرض
ذلك في الكل وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة اجزاء السلسلتين على التفصيل لم يتم الدليل
في الموجودات المترتبة فضلا عما عداها لانه لا سبيل للعقل الى استحضار الغير المتناهية الا اجمالا
غير متناه … الفرق بين الامرين فرقا مؤثرا حاصل فان التطبيق وان كان فعل العقل
ويكون في الذهن لكن قد يكون بحسب الواقع وقد لا يكون كذلك ففي الاول يكفي
حكم بالتطبيق بين احاد كل من السلسلتين مع ما يحاذيه ملاحظة واحدة اجمالية لا قصدا
هذا الحكم ومطابقته يتحقق في الواقع بلا تعمل العقل في اعمال رويته لواحد واحد منهما واما
اذا لم يكن احاد السلسلة موجودة او لم يكن متعلقا بعضها ببعض تعلقا طبيعيا او
وضعيا فلا يكفي الملاحظة الاجمالية بل لا بد من ملاحظات تفصيلية وتطبيقات كثيرة حسبية
الصور المستحضرة في الذهن باستخدام القوة الخيالية … المثال الحسي كما اخذت
بيدك طرف حبل ممدود متصل الاجزاء بعضها ببعض وتريد بالطبع تحريك لا تهابها
فلا بد من تحريك الطرف الاخر وتحريك واحد واحد من اجزاء ذلك الحبل الممدود واما
ان كانت الاجزاء متجاوزة غير متصلة واردت تحريك الطبع فلا بد من تعملات كثيرة
بيدك وتحريكات عديدة بحسب عدد اجزاء السلسلة فهكذا فيما نحن فيه بقي ههنا شيء اخر
وهو ان كل عدد كالعشرة مثلا فلا بد فيه من مرتبة … اوله وثانيه وثالثه بل من
الواحد الى الاثنين والثلاثة فان الواحد متقدم على الاثنين تقدما بالطبع وان لم يكن متعلقا
الواحد الاخر وكذا الكلام في الاثنين بالقياس الى الثلاثة والثلاثة الى الاربعة فلو دخل في الوجود
عدد غير متناه كما اعتقده في النفوس الناطقة لكان الاجتماع والترتب كلاهما حاصلين
ولكن يجري فيه برهان التطبيق اللهم الا ان يقال لا نسلم ان غير الواحد متقدم على عدد
الاعداد والترتيب … ذلك في الهيئات … انه لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية
مشتمل على ان … لا يكون معلولا لشيء … مجموع الممكنات
الموجودة المعلول كل واحد منها لواحد فيها وتلك الجملة موجودة ممكنة اما الوجود
فلانحصار الاجزاء في الموجودات ومعلوم ان المركب لا يعدم الا بعدم شيء من اجزائه

واما الامكان فلافتقاره الى اجزائها الممكنة ومعلوم ان المفتقر الى الممكن لا يكون
الا ممكنا ففي جعلها بعض الموجودات الممكنة تنبيه على انها ماخوذة بحيث لا يدخل فيها
المعدوم والواجب لا يقال المركب من الاجزاء الموجودة قد يكون اعتباريا لا تحقق له
في الخارج كالمركب من الحجر والانسان ومن السما والارض لانا نقول المراد انه ليس موجودا
واحدا يقوم به وجود غير وجودات الاجزاء والا فقد صرحوا بان المركب الموجود في الخارج
قد لا يكون له حقيقة مغايرة لحقيقة الآحاد كالعشرة من الرجال وقد يكون مع صورة منوعة
كالمركبات من العناصر وانما قيدوها بان لا يزداد الا ممتنعة اجتماعها كالسرير من الخشبات
وساق مادة واذا كانت الجملة شيئا موجودا ممكنا فموجدها بالاستقلال اما نفسها وهو
ظاهر الاستحالة واما جزؤها وهو ايضا محال لاستلزامه كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله
لانه لا معنى لايجاد الجملة الا ايجاد الاجزاء التي عبارة عنها ولا معنى للاستقلال في الموجد
الا استغناؤه عما سواه واما امر خارج عنها ولا محالة يكون موجدا لبعض الاجزاء و
ينقطع اليه سلسلة المعلولات لان الموجود الخارج عن سلسلة الممكنات واجب لذاته
ولا يكون ذلك البعض معلولا لشيء من اجزاء الجملة لامتناع اجتماع العلتين المستقلتين
على معلول واحد اذ الكلام في المؤثر المستقل بالايجاد فيلزم الخلف من وجهين لان المفروض
ان السلسلة غير منقطعة وان كل جزء منها معلول لجزء اخر وبما ذكرنا من التقرير اندفع
النقض الوارد على الدليل اما تفصيلا فبانه ان اريد بالعلة التي لا بد منها لمجموع
السلسلة العلة التامة فلا نسلم استحالة كونها نفس السلسلة وانما يستحيل لو لزم تقدمها بجميع
اجزائها لان العلة التامة للمركب لا يجب تقدمها او جملتها الاجزاء التي هي بعض المعلول
فان قيل فيلزم ان يكون واجبا لكون وجوده مقتضى ذاته ولكن بهذا لا يستحيله قلنا ممنوع
وانما يلزم لو لم يفتقر الى اجزائها التي ليس نفس انها سواء سمي غيرها او لم يسم وان اريد
بها العلة الفاعلية فلا نسلم استحالة كونها بعض اجزاء السلسلة وانما يستحيل لو لزم كونها علة
لكل جزء من اجزاء المعلول حتى نفسه وعلله وهو محال لجواز ان يكون بعض اجزاء المعلول
المركب مستندا الى غير فاعله كالخشب من السرير سلمناه لكن لا نسلم ان الخارج عن السلسلة يكون
واجبا لجواز ان يوجد سلاسل غير متناهية من علل ومعلولات غير متناهية وكل منها مستند
الى علة خارجة عنها داخلة في سلسلة اخرى من غير انتهاء الى الواجب ولو سلم لزوم الانتهاء الى
الواجب فلا يلزم بطلان التسلسل لجواز ان يكون مجموع العلل والمعلولات الغير المتناهية
موجودا ممكنا مستندا الى الواجب واما اجمالا فبانه منقوض بالجملة التي هي عبارة عن
الواجب وجميع الممكنات الموجودة فان علتها ليست نفسها ولا جزءا منها كما ذكر ولا خارجا
عنها لاستلزامه مع تعدد الواجب معلولية الواحد واجتماع المؤثرين ان كان علة
كل جزء من اجزاء الجملة واحد الامرين ان كان علة لبعض الاجزاء ووجه الاندفاع انا
قد صرحنا بان المراد بالعلة الفاعل المستقل بالايجاد واخذنا الجملة بحيث جميع الممكنات
بحيث يكون كل جزء منها معلولا لجزء ولم يكن الخارج عنها الا واجبا واقل ما لزم
استقلاله بالعلية ان توجد الجملة جزء لا يكون معلولا لجزء او ان الخارج خاصة

والمعز

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بابن الصدر زاده
عفي عنهم ١١٧٥

وهو معنى الانقطاع ولم يمكن ان يكون المستقل بالعلية جزءا من الجملة للزوم كونه علة
لنفسه ولعلله تحقيقا لمعنى الاستقلال اذ لو كان الموجد لبعض الاجزاء شيئا اخر لم يتوقف
حصول الجملة عليه ايضا فلم يكن احدهما مستقلا وهذا بخلاف المجموع المركب من الواجب والممكنات
فانه جاز ان المستقل بايجاده بعض الاجزاء الذي هو موجود بذاته مستغن عن غيره واما بان
فقد علة المستقل ليس هو الشيء وحده بل مع فاعل الخشبات نعم يرد على المقدمة القائلة
العلل المستقلة من الاجزاء الممكنة علة لكل جزء منه اعتراض وهو انه اما ان يراد بها ان
بعضها علة مستقلة لكل جزء حتى يكون علة بهذا الجزء اي بعينها على ذلك الجزء وهذا باطل لان
المركب قد يكون بحيث يحدث اجزاؤه شيئا فشيئا كالخشبات السرير ونحوه الاجتماعي فعند
حدوث الجزء الاول اذا لم يوجد العلل المستقلة التي فرضناها علة لكل جزء لزم تقدم المعلول
على علته وهو ظاهر وان وجدت لزم تخلف المعلول اعني الاجزاء الاخر عن علته المستقلة بالايجاد
وقد فرض بطلانه واما ان يراد انها اي علة المجموع علة لكل جزء من المركب اما بنفسها
او بجزء منها بحيث يكون كل جزء معلولا لها او لجزء منها من غير افتقار الى امر خارج عنها بحيث
واذا كان المعلول المركب مركب الاجزاء كانت علته المستقلة ايضا مركبة الاجزاء بحيث
كل جزء منها بجزء منها تقارنا بحسب الزمان ولا يلزم التقدم ولا التخلف وهذا ايضا فاسد
من جهة انه لا يفيد المطلوب اعني امتناع كون العلل المستقلة للسلسلة جزءا منها اذ
من اجزائها ما يجوز ان يكون علة بهذا المعنى من غير ان يلزم عليه الشيء لنفسه او لعلله
وذلك مجموع الاجزاء التي كل منها معروض للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج عنها الا
المعلول المحض المتاخر عن الكل بحسب العلية المتقدم عليها بحسب الرتبة حيث يعتبر
الى غير المتناهي وبهذا يعبر عن ذلك المجموع تارة بما قبل المعلول الاخير و
تارة بما بعد المعلول الاول ففي الجملة جزء من السلسلة يتحقق السلسلة عند تحققها
ويقع لكل جزء منها جزء منها ولا يلزم من عليتها للسلسلة تقدم الشيء على نفسه فان
قيل المجموع الذي هو العلة ايضا ممكن يحتاج الى علة اجيب بان علته المجموع
الذي قبله فانه من المعلول الاخير وهكذا الى كل مجموع قبله لا الى نهاية فان قيل
ما بعد المعلول المحض لا يصلح علة مستقلة بايجاد السلسلة لانه ممكن محتاج الى علة
وهكذا الكل مجموع يفرض فلا يوجد السلسلة الا بمعاونة من تلك العلل ولا يحصل بكاف
لتحقق السلسلة بل لا بد من المعلول المحض ايضا قلنا هذا لا يقدح في الاستقلال
لان معناه عدم الافتقار في الايجاد الى معاون خارج وقد فرضنا ان العلة كل
مجموع المداخل فيه وظاهر انه لا دخل لمعلوله الاخير في ايجاده فان قلت اذا اخذت
الجملة اعم من ان يكون سلسلة واحدة او سلاسل غير متناهية على ما توهم فهذا المنع ايضا
مندفع اذ ليس هناك معلول اخر ومجموع ركب قبله قلنا بل وارد فان علتها الجزء الذي
هو المجموعات الغير المتناهية قبل معلولاتها الاخيرة الغير المتناهية فان قلت يكون
بعض الاجزاء اولى بالابتداء علة الجملة لا يجوز ان يكون جزء منها لعدم اولوية بعض الاجزاء او
لان كل جزء يفرض فعلته اولى منه بان يكون علة للجملة لكونها اكثر تاثيرا قلنا ممنوع بل الجزء

الذي هو ما قبل المعلول الاخير ينتقض للعلية لان عدم من الاجزاء لا يستقل بايجاد
الجملة على ما لا يخفى **هدم وتحقيق** اعلم ان هذا المسلك من البيان في ابطال التسلسل
واثبات الواجب في غاية الوهن والسخافة لما عرفناسابقا ان الوجود في كل موجود
عين احديته والوحدة في كل شيء عين وجوده بالمعنى الذي مر فقولهم ان المركب كالكل
والمجموع موجود غير صحيح ان اريد به ان المجموع موجود ثالث غير الموجودين فعلى هذا
على اصل الدليل منع اخر وهو انا لا نسلم افتقار الجملة المفروضة الى علة غير علل الاحاد
وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الاحاد المعللة كل منها بعلة وهو لكم لانا
نمنع ان له وجود اعتباره بل هي ممكنات يحصل كل منها بعلة فمن اين يلزم الافتقار الى علة
اخرى وهذا كالعشرة من الاحاد لا تفتقر الى غير علل الاحاد وما يقال ان وجودات
الاحاد غير وجود كل منها كلام خال عن التحصيل اذ كون الجميع غير كل واحد منها لا يستدعي
ان يكون له وجود في الخارج غير وجود الاحاد والذي يقال ان انعدام المركب بانعدام
شيء من اجزائه كلام صحيح معناه ان كل مركب له حقيقة وله وحدة حقيقية فانعدامه
بانعدام جزءه وليس معناه ان كل تركيب يتوهمه العقل بين شيئين فاذا وجد الشيئان
كان المركب موجودا ولا ينعدم الا بانعدام الاجزاء والفاكون الشيء مستغنيا بالعدم
شيء لا لبعض كلما ان يوجد حتى وجد فعلى هذا الظهر بطلان قول المتاخرين ان علية الشيء
لنفسه جايز لان مجموع الموجودات من الممكن والواجب موجود ممكن لاحتياجه
الى الاحاد ولا علة له سوى نفسه لان علته اما جزءه وهو محال لاحتياجه الى بقية الاجزاء
واما خارج عنه ولا خارج عنه فتعين ان يكون نفسه ولا محذور فيه لان توقف ذلك
المجموع على كل واحد من الاحاد لا يستلزم توقفه على المجموع حتى يلزم توقف الشيء على
نفسه نعم لو اريد بالعلة العلة الفاعلية المستقلة فهي جزءه اي جزء مجموع الموجودات
اعني الواجب او ما فوق المعلول الاخير المنتهي الى الواجب وكذا قولهم ان المحال
كون الشيء علة لنفسه او ما هو حكمه فيما يجب تقدمه على المعلول وحينئذ يلزم تقدم الشيء
على نفسه واما كون الشيء علة ما هية لنفسه فليس بمستحيل على الاطلاق بل هو واقع في مجموع
الواجب ومعلوله الاول وجميع معلولاته كما في اسهي فانه لا يخفى سخافته جدا
اذ لا يعي عند العقل السليم لكون شيء موجودا ممكنا لذاته ومع ذلك لا يحتاج في
وجوده الى امر خارج عن ذاته فان المركب الذي حكموا انه موجود ممكن لو كان له
غير وجود الاحاد وامكان غير امكان الاحاد فله علة غير علل الاحاد فالحكم بان
الوجود له غير تلك الوجودات والعلة عين علتها كلام لا اصل له تحته قال بعض
المدققين المتعدد قد يؤخذ مجملا وهو بهذا الاعتبار واحد واللفظ الدال عليه
بهذا الاعتبار واحد مثل المجموع والكل وقد يؤخذ مفصلا واللفظ الدال
عليه بهذا الوجه متعدد مثل هذا وذاك وقد يختلف في الحكم فان المجموع التقوم

يسهم دار ضيق وهم لا معا تسعهم اذا علم ذلك فنختار ان في وجودهما معا
بما ماخوذا لا معا لاحتياجه الى كل واحد من كونه ومكينا في وجوده فيكون
فيكون هذا وذاك علتين في وجود مجموعهما فان نقل الكلام الى ما لا معا
بل مفصلا فانه ايضا ممكن فيحتاج الى مرجح قلنا لا نسلم انهما ماخوذان على هذا الوجه
ممكن بل هو بهذا الوجه اثنان واحد ممكن موجود به اقول هذا المدقق اصاب
شيئا من التحقيق واخطأ عنه شيئا اما الذي اصاب فقوله انهما مفصلا ليس ممكنا ولا واجبا
بل هما اثنان احدهما واجب والاخر ممكن موجود به واما الذي اخطأ فيه فهو ان الاجمال في
التفصيل من اعمال العقل ولا يحصل للشيء في الخارج تارة موجودا واخرى معدوما
مجموع السماء والارض سواء اخذهما العقل مجملا او مفصلا لا تتغير حكمهما في الخارج
العقل فقط فللعقل ان يأخذ بهما شيئا واحدا موجودا في الذهن ولا ينجر الى هذا الاعتبار متعدد في
وحدا انيا في الخارج كان للوهم ان يتوهم السماء شيئين ولا يصير بهذا الاعتبار
الخارج بل في الذهن فقط فالاجمال والتفصيل اعتباران عقليان لا يوجبان اختلاف
الملاحظ ولا اجمالا في نفس الامر الملحوظ ثم ان المثال الذي ذكره ليس التفاوت
الذي وقع فيه من حيث الاجمال والتفصيل بل التفاوت هناك اما بالموضوع او المحمول
بان الكل المجموعي سواء اخذ مجملا او مفصلا يتصف بان الدار يسعهم على التعاقب
ولا يتصف بانه يسعهم مجتمعين في الزمان وهذا ما في هذا المقام واما الذي اورده بعض
انه يتوجه عليه لزوم الامور الغير المتناهية المترتبة بمجرد فرض وجود الاشياء فليس بوارد
اذ لا يلزم من اعتبار مجموع الشيئين اعتبار مجامع تلك الجمعية تارة اخرى لاستلزام
ذلك تكرار الاجزاء الماهية اذ المراد بالمجموع معروض الهيئة الاجتماعية بدون
اعتبار الوصف عن ذات الاشياء فرادى ان الاشياء موجود فمن لكل منها الا يلزم
عليه كون الهيئة والاشياء موجودة كما ان الواحد موجود وان لم يكن وصف الوحدة
موجودة ثم لقائل ان يقول العدد موجود عند اكثر الحكماء وهو غير الاحاد وبالاشتراك
بان المركب لا وجود له غير وجود الاحاد قلنا العدد موجود لكن الوجود وحدة
كثرة ولا نسلم انها غير الاحاد بالاسر بل هو عينها واما اخذ العدد والكثرة كانه شيء
حكم اخر غير حكم الاحاد كالعشرية والمجذورية والاصمية والتامية وغير ذلك فلا محالة في
الذهن وان كان للحكم بها مطابق ومصداق في الخارج من جهة وجود الاحاد الكثيرة
الرابع برهان التضايف وهو انه لو لم تنته سلسلة العلل والمعلولات الى علة محضة لا يكون
معلولا لشيء لزم عدم تكافؤ المتضايفين لكن التالي باطل فكذا المقدم او فعل لو كان
المتضايفان متكافئين لزم انتهاء السلسلة الى علة محضة لكن المقدم حق فكذا التالي بيان
هذا المقدم وبطلان ذلك التالي هو ان معنى التكافؤ فيهما انهما بحيث متى وجد
احدهما في العقل او في الخارج وجد الاخر واذا انتفى انتفى ووجه اللزوم ان المعلول
الاخير شمل على معلولية محضة وكل ما فوقه على علية ومعلولية فلو لم تنته السلسلة الى
ما يشتمل على علية محضة لزم في الوجود معلولية بلا علية في الخارج المكافئ لمعلوليته

برهان التضايف

المعلول المحض علية المعلول الذي فوقه بلا وسط لا علية العلة المحضة قلنا نعم لكن المراد
انه لا بد ان يكون بازاء كل معلولية علية وهذا يقتضي ثبوت العلة المحضة و
للقوم في التعبير عن هذا البرهان عبارتان احديهما لو تسلسلت العلل والمعلولات
الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلة وهو باطل ضرورة تكافؤ
العلية والمعلولية بيان اللزوم ان كل علة في السلسلة معلولة على ما هو المفروض
وليس كل ما هو معلول فيها وهو علة كالمعلول الاخير وثانيتهما اخذ جملة من العليات
التي في هذه السلسلة واخرى من المعلوليات ثم تطبيق بينهما فان زادت احديهما
على الاخرى بطل تكافؤ العلية والمعلولية لان معنى التكافؤ ان يكون بازاء
كل معلولية علية وبازاء كل علية معلولية وان لم تزد عليه بل لا معلولية ضرورة ان في جانب
الغاية معلولية بلا علية وهو المعلول الاخير فلزم التخلف لان التقدير عدم انتهاء السلسلة
الى علة محضة الخامس قريب المأخذ مما سبق وهو انا نحذف المعلول الاخير من
السلسلة المفروضة ونجعل كلا من الاحاد التي فوقه متعددا باعتبار صفتي العلية و
المعلولية لان الشيء من حيث انه علة غيره من حيث انه معلول فيحصل جملتان متغايرتان
بالاعتبار احديهما العلل والاخرى المعلولات ولزم عند التطبيق منهما زيادة صف
العلية ضرورة سبق العلة على المعلول فان كل علة لا تنطبق على المعلول الذي في
مرتبتها بل على معلول علتها المتقدمة عليها مرتبة لخروج المعلول الاخير وعدم كونه
مفروضا للعلية فلزم زيادة مراتب العلل بواحدة والا بطل السبق اللازم للعلية و
زيادة مرتبة العلية ان توجد علة لا تكون معلولة وهو انقطاع السلسلتين السادس برهان
الحيثيات وهو جار في العلل والمعلولات وفي غيرها من ذوات الترتب والاوضاع
تقريره ان ما بين المعلول الاخير وما يشبهه وكل من الامور الواقعة في السلسلة
متناه ضرورة كونه محصورا بين حاصرين وهذا يستلزم تناهي السلسلة لانها حينئذ لا
يزيد على المتناهي الا بواحد بحكم الحدس فانه اذا كان ما بين مبدء المسافة وكل
جزء من الاجزاء الواقعة فيها لا يزيد على فرسخ فالمسافة لا تزيد على فرسخ الا بجزء
هو المنتهى ان جعلنا المبدء مندرجا على ما هو المفهوم من قولنا من ... الى ...
ستين والا فبجزئين فيصلح الدليل للنظر واصابة المطلوب وان لم
يصلح لكشف ... والزام الخصم لانه قد لا يذعن المقدمة الحدسية بل انما يمنعها
مستندا بانه انما يلزم ذلك لو كان مراتب ما بين متناهيا كما في المثال واما على
لا تناهيهما كما في السلسلة فلا اذ لا ينتهي الى ما بين لا يوجد ما بين اخر اخص
منه وقد تبين الاستلزام بان التالف من الاعداد المتناهية لا يكون الا متناهيا
وهو ضعيف لانه اعادة للدعوى بل ما هو ابعد منه واخفى لان التالف من الاحاد
الاحاد اقرب الى التناهي من التالف من الاعداد والمركب منها ...
فالمنع عليه اظهر فانما يتم لو كانت عدة الاعداد المتناهية ... وهو غير لازم
فمن ههنا يذهب الوهم الى ان هذا الاستدلال بثبوت الحكم اعني التناهي
لكل على ثبوته للكل وهو باطل السابع لو وجدت سلسلة لكل جملة عن سلسلة

برهان الحيثيات

[illegible]

سواء كانت من العلل والمعلولات او غيرها فهي لا محالة تشتمل على الوف فعدة
الالوف الموجودة فيها اما ان يكون مساوية لعدة احادها او اكثر وكلاهما باطل
الاستحالة لان عدة الاحاد يجب ان يكون الف مرة مثل عدة الالوف لان عشرها
ان ناخذ كل الف من الاحاد واحدا حتى يكون عدة مائة الف مائة واما ان يكون
اقل وهو ايضا باطل لان الاحاد حينئذ تشتمل على جملتين احديهما بقدر عدة الالوف
والاخرى بقدر الزائد عليها والاولى اعني الجملة التي بقدر عدة الالوف اما ان يكون
من جانب التناهي او من جانب الغير المتناهي وعلى التقديرين يلزم تناهي السلسلة
خلف وان كانت السلسلة متشابهة من الجانبين بفرض مقطعا فيحصل جانب متناه
فيتاتى الترديد واما لزوم التناهي على التقدير الاول فلان عدة الالوف
لكونها محصورة بين حاصرين بما طرف السلسلة والمقطع الذي هو المبدء بجملة
الثانية اعني الزائد على عدة الالوف على ما هو المفروض واذا تناهت عدة
الالوف تناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع الاحاد المتالفة من تلك العدة
من الالوف المتالفة من الجمل المتناهية الاعداد والاحاد متناه بالضرورة
واما على التقدير الثاني فلان الجملة التي بقدر الزائد على عدة الالوف تقع في جانب
المتناهي ويكون متناهية ضرورة انحصارها بين طرف السلسلة ومبدء عدة الالوف
وهي اضعاف عدة الالوف تسعمائة وتسعة وتسعين فحينئذ يلزم تناهي عدد الالوف
بالضرورة ويلزم تناهي السلسلة لتناهي اجزائها عدة واحادها على ما مر واعترض عليه
بنقض ما سبق وبما يشبه منع المنفصلة القائلة بان هذا اما مساو لذلك او اكثر او اقل بان
التفاوت من خواص المتناهي وان اريد بالمتساوي مجرد ان تقع بازاء كل جزء من هذا
جزء من ذاك فلا نسلم استحالته فيما بين العددين كما في الواحد لما لا نهاية ولكونه
اضعاف الاخر لاستلزامه في التساوي بهذا المعنى ولو سلمت فنمنع كون الاقل منقطعا فان
السلسلة اذا كانت غير متناهية كان بعضها الذي من جانب الغير المتناهي الضا غير متناه
وكذا عدة الوفها او مأتها او عشراتها وحديث المقطع وانقطاع اولهما مبدء الثانية
كاذب الثامن برهان الترتيب وهو ان كل سلسلة من علل ومعلولات مترتبة فلا بد
يجب ان يكون لا محالة بحيث اذا فرض انتفاء واحد من احادها استوجب ذلك انتفاء ما
بعد ذلك الواحد من احاد السلسلة فان كل سلسلة موجودة بالفعل قد استوعبتها المعلولية
على الترتيب يجب ان يكون فيها علة هي اولى العلل لولاها انتفت جملة المراتب التي
هي معلولاتها ومعلولات ما لا اخر المراتب الا ان المعلولية قد استوعبتها
السلسلة بالاسر فاذا فرضنا سلسلة متصاعدة لا الى علة بعينها لا يكون لها علة
لبطلت السلسلة بالاسر وذلك يصادم استيعاب المعلولية لجميع السلسلة بالاسر
ان استغراق المعلولية على سبيل الترتب جملة احاد السلسلة بالتمام مع وضع ان لا
يكون هناك علة واحدة للجميع لولاها لانتفت السلسلة باسرها كلام متناقض فبطل
التاسع البرهان الاسد الاخصر للمعلم الثاني وهو انه اذا كان ما من واحد من احاد السلسلة

برهان الترتيب

برهان الاسد والاخصر

الذاهبة بالمترتب بالفعل لا الى نهاية الا وهو كالواحد في انه ليس بواحد الا
ويوجد آخر وراءه من قبل كانت الآحاد اللامتناهية بأسرها يصدق عليها
انها لا تدخل في الوجود ما لم يكن شيء من ورائها موجودا من قبل وحادس بديهة
العقل قاضية بانه من ابن يوجد في تلك السلسلة شيء حتى يوجد شيء مما بعده
العاشر ان السلسلة المفروضة من العلل والمعلولات الغير المتناهية اما ان يكون
منقسمة بمتساويين فيكون زوجا او لا فيكون فردا وكل زوج فهو اقل بواحد
من فرد بعده كالاربعة من خمسة وكل فرد فهو اقل بواحد من زوج بعده كالخمسة من
الستة وكل عدد يكون اقل من عدد آخر يكون متناهيا بالضرورة كيف لا وهو
محصور بين حاصرين هما ابتداؤه وذلك الواحد الذي بعده ورد بانا لا نسلم ان
كل ما لا ينقسم بمتساويين فهو فرد وانما يلزم لو كان متناهيا فان الزوجية والفردية
من خواص العدد المتناهي وقد يطوى حديث الزوجية والفردية فيقال كل عدد
فهو قابل الزيادة فيكون اقل من عدد فيكون متناهيا والمنع فيه ظاهر

فصل في الدلالة على تناهي العلل كلها البراهين المذكورة دلت على ان العلل من الوجوه
كلها متناهية وان في كل منها مبدأ اولا وان مبدأ الجميع واحد وذلك لان الفاعل لا يمكن
لكل شيء مما اقدم من المادة والصورة بل الغاية اقدم من العلل الباقية فيما يكون الفاعل
غير الغاية لان الغاية علة فاعلية لكون الشيء فاعلا فاذا ثبت تناهي العلل الفاعلية والغائية
ثبت تناهي العلل المادية والصورية لانها اقدم من هذه على ان الصورة الصالحة
العلل الفاعلية باعتبار فهي داخلة في ملقة الفاعل كالغاية فالبيان الدال على سلسلة
الفواعل يصلح ان يجعل بيانا لتناهي جميع طبقات العلل وان كان اشتغالهم في العلل
الفاعلية فليتعهد انه بيان تناهي العلل التي هي اجزاء من وجود الشيء ومتقدمة بالزمان و
هو المختص باسم العنصر لانه الجزء الذي يكون الشيء معه بالقوة فاعلم اولا ان الشيء لو حصل
بكليته في شيء آخر فلا يقال لذلك الآخر انه كان عنه الاول مثل الآن في انه يتمام موجود
في الكائنات فلا جرم لا يقال انه كان عن الانسان كانت فاذا متى كان الشيء معقولا في شيء آخر
من جميع الوجوه فانه لا يقال للمعدوم انه كان عن ذلك المتقدم وهو بما كذا يحصل شيء متقدم
آخر فانه لا يقال لذلك الآخر انه كان من الاول فلا يقال انه كان من السواد اساس لانه
من السواد موجود في البعض فاذا متى كان حصول الشيء بعد حصول شيء آخر من جميع الوجوه
فانه لا يقال للمتاخر انه كان عن المتقدم فاما اذا حصل بعض اجزاء الشيء في شيء او يحصل
كل اجزائه فهناك يقال لذلك الآخر انه كان من الاول مثل ما يقال انه كان من الماء هواء
وذلك لان الشيء الذي هو الماء لم يوجد بكليته في الهواء بل وجد جزؤه وكذلك يقال كان
عن الاسود ابيض وكان من الخشب سرير لان الخشب لا بصورته بل انما الا اذا وقع فيه
تغير ما وقد يظهر من هذا ان الشيء انما يقال له انه كان عن شيء آخر اذا كان معقد ما نقص

حدث ل

تبصرة اعلم ان البراهين باسرها على امتناع لا تناهي السلسلة المترتبة في جهة التصاعد العلية لا في جهة التنازل والمعلولية والسبب في ذلك ان في سلسلة التصاعد على فرض اللاتناهي ليس يوجد علة يتعين في نظر العقل بما لاجله يكون موجودة او لا يم من بعدها بخلاف السلسلة المترتبة باسرها في الوجود وان ذلك يبين الحكم بالامتناع في الاولى سلسلة التنازل على خلاف ذلك وما ذكرناه جار في جميع البراهين المحضة حتى الحسنات والمضايف وغيرها وذلك لان معيار الحكم بالاستحالة في كل منها استجماع شرطي الترتيب والاجتماع في الوجود بالفعل في جهة اللانهاية بمعيار الوقت كما ومحت الاشارة اليه فكيف ان العلل المترتبة للشيء موجودة معه في ازل الاعيان ونعقدها علة انما يكون بعرض من المعلول والاعتبار العقلي في صورة التصاعد يكون العلل ذات المرتبة الغير المتناهية فرضا موجودة في مرتبة المعلول ومجتمعة الحصول معها فيكون الترتيب والاجتماع جميعا حاصلين للعلل في مرتبة ذات المعلول وما في صورة التنازل فالمعلولات المترتبة لا يكون مجتمعة في مرتبة ذات العلة فان المعلول لا يصح له وجوده الناقص في مرتبة ذات العلة لوجودها الكامل الفائق وبهذا على خلاف الامر في العلة فان وجودها وجود مرتبة المعلول وجعلها انما ثبت مما ذكرنا الى وصفي الترتيب والاجتماع في مرتبة من المراتب العقلية انما يتحقق في السلسلة المفروضة

بعض اجزائه وبتاخر عن بعض اجزائه فلا بد ان يجتمع فيه امران احدهما التقوم
ببعض منه والاخر ان لا يجتمع مع بعض آخر فاذا تقرر هذا الاصطلاح فنقول ان
مادة الشيء قد يراد به الجزء القابل للصورة وقد يراد به الذي من شانه ان يصير جزءا
لشيء آخر كالماء اذا صار منه هواء فان الجزء القابل للصورة المائية صار قابلا للصورة
الهوائية فنقول اما تناهي المواد بالمعنى الاول فلانه لو كان لكل قابل قابل آخر لا الى نهاية
لكان اجزاء الجسم الواحدة غير متناهية وذلك محال واما بيان تناهي المواد بالمعنى
الثاني فلان مادة الهوائية اذا امكن ان تقبل صورة المائية فمادة المادة بالصالح
ان تقبل الصورة الهوائية وان يصح انقلاب كل منهما الى الاخرى واذا كان كذلك
فليس احد المعنيين اولى بان يكون مادة الاخر من الاخر بان يكون مادة الاول بل ليس
ولا واحد منهما متقدم على الاخر في النوع بل يجوز ان يكون شخص من المائية متقدم شخصه
على شخص آخر من الهواء وبالعكس ولا يمتنع من ان يكون لكل مادة مادة اخرى بهذا المعنى الى لا نهاية
اي يكون كل شخص هواء انما تولد من شخص آخر قبله لان هذه الاشخاص كالاشخاص الحركة
المتعاقبة التي لا اجتماع فيها ولا امتناع في عدم انقطاعها واما تناهي العلل الصورية
فمن جهتين احدهما ان الصورة الاخرى يكون علة للصورة الثانية فلو لم يكن للصور
نهاية لم يكن للعلل نهاية وثانيهما ان الصور اجزاء المهية ويستحيل ان يكون لمهية واحدة
اجزاء غير متناهية هداية اعلم ان المادة اي الذي يحصل فيه امكان وجود الشيء
على قسمين لان الحامل للامكان اذا حدث فيه صفة بحدوثها ان يكون موجبا
لزوال شيء كان ثابتا من قبل او لا فان لم يجب لم يكن هذا الحادث صورة مقومة لانها
لو كانت صورة مقومة لكان الحامل قبل حدوثها محتاجا الى صورة اخرى مقومة تلك
الصورة اما ان يبقى مع هذه الصورة الحادثة او لا يبقى فان بقيت فالحامل متقوم
بتلك الصورة فلا حاجة الى هذه الحادثة فيكون هذه عرضا لا صورة واما ان كان
حدوث هذه الصفة موجبا لزوال الصورة المتقدمة المقومة كان حدوثها موجبا
لزوال شيء وقد فرضنا انه ليس كذلك فثبت ان كل صفة يحدث في محل ولا يكون مزيلة
وصف عنه فهي من باب الاعراض لا الصور وقد علم ان الصفات الشيء ان لم يكن باقية
الا بالعرض فهي بالطبع فيكون هناك صورة مقومة للمحل مقتضية لذلك العرض كما ان
وذلك العرض كان ثابتا والصور بطباعها متوجهة الى تحصيل كمالاتها الاعراض الا
لمانع او عدم شرط اما الاول فكالامراض المزيلة واما الثاني فكعدم نشو البذور عند
فقدان ضوء الشمس اذا حصلت تلك الكمالات فمن المستحيل ان ينقلب الى حيث يتوجه
من تلك الكمالات مرة اخرى الى طرف النقصان لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجها
لا شيء وصرفا عنه فثبت بالبرهان ان كل صفة يحدث في المحل من غير ان يكون حدوثها
مزيلا شيئا عن ذلك المحل فانه بطبعه متحرك اليها ويستحيل عليه بعد وصوله اليها
ان يتحرك عنها مثاله ان الصبي يتحرك الى الرجلية وبعد صيرورته رجلا يستحيل ان

حصل

سواه انه

منتقل اليها المتنوعه **عقد وحل** قد اورد في الشفا ههنا اشكال وهو ان النفس الجاهله
من جميع الاعتقادات قد تعتقد في بعض المسائل اعتقادا خطاء فلا يكون ذلك
الاعتقاد اشكالا لاقتداء نفس بوهم ان كل صفه حصلت في محل يجب لا يكون حصولها
سببا لزوال امر او نقصا لها اشكال اقول ان حصول الاعتقاد الخطاء نوع استكمال
لبعض النفوس الناقصه لكونه صفه وجوديه والموجود خير من العدم وانما ينسبه الجهل
بطلان الاستعداد للكمال الذي يخص بالقوه العاقله كالكيفيه التسخينيه فانها كمال
للعضو وآفه للصورة الحيوانيه بل كل صفه من الصفات المذمومه كالتعلم والحرص
وغيرها كمال لبعض القوى النفسيه وانما يوجب نقصانا للقوه العاليه عليها وهي
العقليه فالجهل المركب لكونه صوره عقليه وصفه وجوديه كمال للعقل الجبلي الملحق
للهيئه النفسانيه التخيليه والذي لا كماليه فيه اصلا هو الجهل البسيط وهو ليس بصفه
عدم صفه واما القسم الاخير وهو ان يكون حدوث الصفه في المحل موجبا لزوال شي
عنه فذلك الشي قد يكون صوره متنوعه كالهوائيه اذا حدثت توجب زوال المائيه عن المحل
وقد يكون كيفيه كما ان حدوث السواد يوجب زوال البياض وقد يكون كميه وشكلا و
الكل واضح وبالجمله فمن حكم بصحة الانعكاس في هذا القسم لان الماده اذا تقلبت من
المائيه الى الهوائيه صح انقلابها بالعكس مره اخرى لان تهيئ الشي لا ينقلب ولا يتغير فيحتج
مما بينا ان كل ما كان من القسم الاول فان الانقلاب فيه ممتنع وكل ما كان من القسم الثاني
فان الانقلاب فيه واحد وللقائل ان يقول هذا الحصر باطل فان تكون الكائنات
من العناصر ليس من القسم الاول لان هذا القسم يمتنع انعكاسه وههنا يجوز الانعكاس
لان العناصر كما تصير حيوانا ونباتا فهما ايضا يصيران عناصر وليس ايضا من القسم الثاني
فان من شان هذا القسم ان يكون الطاري فيه زائلا لوصف موجود وهذا ليس كذلك اذ
ليس حدوثها سببا لزوال وصف لمفاوضها فالجواب ان العنصر المزد عن مستعد لقبول
الصورة الحيوانيه فيها بل لا يحصل ذلك الاستعداد الا عند حدوث كيفيه مزاجيه و
هي مزيله لكيفيات الصرفه القويه فيكون نسبة المزاجيه الى الصرفه من قبيل القسم
الذي يكون ما استتبع له فلا جرم يصح فيه الانعكاس واذا حصل المزاج كان قبول
الصوره الحيوانيه استكمالا لذلك المزاج وهو مثل الصبي اذا صار رجلا فلا
جرم يتحرك اليه بالطبع ولا يتحرك عنه البته فان الحيوانيه لا يتحرك قط حتى تصير مجرد
مزاج كما لا يتحرك الرجل حتى يصير صبيا وحينا ما دون يد حصل في تكون الحيوان
مجموع القسمين المذكورين فلا يكون خارجا عنهما **قسمة ثانية** للماده ان
الى مثل للصوره اما ان يكون حاملا لها بالوحدانيه او بمشاركة غيره فالذي
لا يكون بمشاركة الغير هو مثل الهيولى الحامله للصورة الجسمانيه والذي
يكون بمشاركة اخرى فيكون لا محاله لتلك الاشياء اجتماع وتركيب ما اما ان يكون
ذلك التركيب مع الاستحاله او لا معها والذي لا بد فيه من الاستحاله فقد ينتهي الى

الحوانيه

العليه

العليه باستي له واحده وقد ينتهي الى الغايات باستحالات كثيره واما الذي لا
يعترفيه الاستحاله كحصول هيئة القياس من اجتماع المقدمات في حصول الثلثة
المعدوده من اجتماع الوحدات ثم قد يكون تلك الاحاد محصوره كعده الامثله
وقد لا يكون محصوره كالعسكر **حكمة مشرقية** اقول من امعن في النظر يعلم ان كل
ماده لا يقع فيه استحاله عند حدوث صفه لها فلست لها طبيعه محصله وان كل ما لها
طبيعه محصله لا تصير ماده لشي اخر الا بعد زوال طبيعتها ويعلم من ذلك ان العناصر لا بد وان
يزول صورتها بالتمام حتى تصير ماده لصورة اخرى معدنيه او نباتيه او حيوانيه وكيف
لا تتحرك بالطبع الى ما يباينه ويخالفه الا ما يتعلق بحد الكمال والنقص والقوه و الضعف
فلا يتحرك الا الى ما يكمله ويقويه فان النارية تضاد الصوره الحيوانيه لان النار تحرقها
وتحرقها وتفسدها وكذا المائيه اذا استولت تغرقها وتهلكها وهكذا باقي العناصر فلم
يتحرك شي منها ولا كلها الى الحيوانيه بل المادة المخلاة عنها بتحريك القوه الفاعله المحركه اياها
نحو الكمال وتلك القوه لا محاله قوه جوهريه ليست كما ظن انها هي الكيفيه المزاجيه على ما يظهر
من عبارات الشفا وغيره اذ العرض لا ينفعل فعلا جوهريا ولا يحرك الماده لا جرم الا على
نحو الاعداد او على نحو الالية وكلا مبادي التحريك الفاعلي والغائي وجود العرض تابع لوجود
امر جوهري صوري فصور العناصر احق بان تفعل فعلا او تحرك بكيفياتها الا انها
الآليه كما عرفت في الميل ونحن قد ابطلنا كون تلك الصور او بعضها امرا محركا للماده الى
الحيوانيه فثبت ان في ماده العناصر صوره حيوانيه لا من نوعها يتحرك الى جانب الكمال الحيواني
بعد طي المعدنيه والنباتيه اذ الطبيعه لا يتخطى لكل مرتبه من الكمال الا وتحصل قبل ذلك ما
دونها من المراتب فمن ههنا نظر ان الحركة واقعه في مقولة الجوهر وان الاشياء تتوجه الى
جانب الملكوت الاعلى بطباعها اذا لم يعقها عائق وفيه سر ازاده الجنات لمن يتعلق
بهذا المقصد في مباحث الغايه ان شاء الله **فصل** في ان البسيط هل يجوز ان يكون فاعلا وقابلا و
المشهور من اتباع المشائين في المنع مطلقا في شي واحد من حيث هو واحد واحترز بقيد وحده الحيثيه عن مثل
النار تفعل الحراره بصورتها وتقبلها بمادتها وهكذا قيل فيه اشياء والمتجوز يرى على خلاف قولهم
والمحققون القول ان كان يعني الانفعال والتأثر فالشي لا يتأثر عن نفسه وكذا
اذا كان المنفعل صفة كماليه للفاعل فالشي لا يستكمل بنفسه واما اذا كان بمجرد الاتصاف
عن كمال يكون مرتبتها بعد تمام مرتبة الذات الموصوف فيجوز ان يكون الشي مقتضيا للوازم
ذاته ولا يستكمل عنه كلوازم الماهيات البسيطه في الطبع مما عنها وما فيها من معنى
واحد اي جهة الفاعليه والقابليه فيهما واحد كما صح الشيخ في موضع من التعليقات
ان في البسيط عنه وفيه شي واحد وهذا لا يختص بالبسيط بل المركب ايضا يجوز ان يكون
له طبيعه بل مهيه لا يلحقها على سبيل الانفعال والاستكمال ولعل الشيخ انما
اورد ذكر البسيط لتظهر كونهما لا لوجهان احلاف الحيثيه والحق ان لوازم الوجود ا

ايضا كلوازم الماهيات في ان فاعلها وقابلها شي واحد من جهة واحدة
كالنار للحرارة والماء للرطوبة والارض للكثافة وكذا الحكم في المركبات في خواصها
ولوازمها الذاتية وانما الحاجة فيها للمادة لاجل حدوث الصفات و
زيادة الكمالات فالنار وان احتاجت الى المادة في حصتها وصورتها لكن لا
تحتاج اليها في كونها حارة بان تتخلل المادة بين كونها نارا وبين كونها حارة
كما لا يتخلل الفاعل ايضا بينها وبين لازمها فلو فرض وجودها من غير قابل
لكانت حارة ايضا والذي وقع التمسك به في امتناع كون الواحد قابلا وفاعلا
حجتان احدهما ان القبول والفعل اثران فلا يصدران عن واحد واعترض عليه
الامام الرازي بانا بينا ان المؤثرية والمتاثرية ليستا صفتين وجوديتين حتى تفتقر الى
علة ولئن سلمنا فلا نسلم ان الواحد يستحيل عنه صدور اثرين اقول وكلا الحجتين ممنوع
اما الاول فالبديهة حاكمة بان الافادة والاستفادة صفتان وجوديتان والمنازع
مكابر والذي استدل به على اعتباريتهما هو ان التاثر لو كان وجوديا لاحتاج
الى تاثر اخر منه وبين فاعله ومحله كما بينا في مسئلة الوجود والوحدة وما يجري مجراهما
واما الثاني فلانا سنبين في تحقيق مسئلة الصدور عن الواحد واعترض ايضا بالنقض بانه
لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يكون الواحد فاعلا لشي اخر ايضا فان ذلك باختلاف الجهة بان الفاعلية
لذاته والقابلية باعتبار تاثره عما اوجد المعلول قلنا فليس حال القابلية الا علية
للشي الواحد ايضا كذلك فان قيل الشي لا يتاثر عن نفسه قلنا هذا اول المسئلة
ولم لا يجوز بالاعتبارين كالمعالج نفسه فان قيل الكلام على تقدير اتحاد الجهة قلنا فيكون
لغوا اذ لا اتحاد جهة اصلا لان المعهودات كلها منفية لعدم المعدم انتهى اقول اما صحة كون المعهودات
الشي قابلا لشي وفاعلا لشي اخر فليس مما جوزه الحكماء في البسيط حتى يرد نقضا
عليهم اذ مادة النقض غير متحققة فان الذي توهم نقضا على القاعدة هو كون
العقل متوسطا بين الواجب وسائر الممكنات بان قبل منه وفعل فيها لكن ليس
كون المعلول موجودا بقابليته للوجود او تاثر المحل به فلا قابلية ولا متقبولية و
لا تاثر ههنا كما مر في مباحث الوجود بل المجعول هو نفس الوجود لا اتصاف الماهية به
وقابليتها له في الواقع نعم ربما يحلل الذهن الوجود الممكن الى ماهية ووجود ويحكم بان
الماهية قابلة للوجود على الوجه الذي مر ذكره من اخذ الماهية اولا مجردة عن الوجود مطلقا
ثم اعتبار لحوق الوجود بها فعند التجريد لها عن الوجود كيف يكون فاعلا لشي فظهر ان
القابلية اذا كانت باعتبار الذهن ممتنع الكثرة ذهنية لا غير واذا كانت خارجية كانت
الكثرة خارجية بين القابل والمقبول لكن القبول اذا لم يكن بمعنى الانفعال التاثري جاز
ان يكون عين الفعل واما النقض بمعالجة النفس فانها غير وارد اذ ليس هناك بمجرد
الاعتبارين فقط كالعاقلية والمعقولية بل بتعدد الاعتبارين الكثرين للذات الموصوفة بهما

فالنفس

فالنفس بما لها من ملكة العلاج وصورة المعالجة مبدء فاعلي وبما لها من القوة
الاستعدادية البدنية مبدء قابلي الحجة الثانية ان نسبة القابل الى مقبوله
بالامكان ونسبة الفاعل الى فعله بالوجوب لان الفاعل التام للشي من حيث هو
فاعل يستلزمه ويوجبه والقابل لا يستلزمه بل يستصحه ويمكن حصوله فيه فلو كان شي
واحد قابلا وفاعلا لشي لكان نسبته الى ذلك الشي ممكنة وواجبة وهما متنافيان
وتنافي اللوازم مستلزم لتنافي الملزومين اقول وهذا ايضا انما يجري في
القوابل المستعدة الحاملة لامكان المقبولات فانها تباين القوى الفعالة
هذا في التركيب الخارجي وكذا يجري في الماهيات الحاملة لامكان الوجودات
فانها من حيث ذاتها بذاتها تغاير المقتضيات للوجود والفعلية هذا في
التركيب الذهني واما اتصاف الاشياء بلوازم وجودها او بلوازم ماهياتها
فليس هناك نسبة امكانية الا بالمعنى العام للامكان فيطلع ما حققناه لا يرد
نقض الحجة بلوازم الماهيات كما زعمه بعض كالامام الرازي وصاحب المطارحات
وكثير من المتاخرين حيث جوزوا كون البسيط قابلا وفاعلا مستدلين على جوازه
بل على وقوعه بان الماهيات علل للوازمها ومتصفة بها فالفاعل والقابل فيه واحد
اما انها علل لتلك اللوازم فلان الملزوم لو لم يكن مقتضيا لذلك اللازم بنفس
ماهيته لصح ثبوت الملزوم عاريا عن تلك اللوازم عند فرض زوال عللها فلم تكن
اللوازم لوازم هذا خلف واما انها متصفة بها فلان تلك اللوازم حاصلة فيها
لا في غيرها فالامكان حاصل في ماهيات الممكنات فيها والزوجية حاصلة في ماهية الاربعة
وفيها وتساوي الزوايا لقائمتين حاصل في ماهية المثلث وفيها لا يقال هذه الماهيات مركبة
فلعل بعض اجزائها فاعليتها وبعض اجزائها قابليتها لبعض اخر فلا يلزم ما ذكرتموه
لانا نقول اما اولا فلان في كل مركب بسيطا ولكل واحد منها لا محالة شي من اللوازم
واقلها انه شي او ممكن عام واما ثانيا فلان الحقيقة المركبة لها وحدة طبيعية مخصوصة
و اللازم الذي يلزمه عند ذلك الاجتماع ليس علة لزومه احد اجزائه فالسطح وحده
لا يمكن ان يكون موصوفا بتساوي الزوايا لقائمتين ولا الاضلاع الثلاثة بل
القابل هو المجموع من حيث هو ذلك المجموع والفاعل ايضا ذلك المجموع فكان الشي
باعتبار واحد قابلا وفاعلا معا وهو المطلوب ويدل ايضا ان للباري جل
ذكره صفات انتزاعية كالواحدية والوحدانية وما يجري مجراها عند الكل لا الا
ما لا يجوز كونه زائدا عليه اي الصفات الحقيقية الكمالية كالعلم والقدرة والارادة
لا الانتزاعيات كمفهوم وجوب الوجود ومفهوم العالمية وغيرهما فاذن فيه فاعل و
مع بساطته فاعل وقابل لهذه الاعتبارات العقلية وايضا تعقله للاشياء عند المعلم
الاول واتباعه كالشيخ الرئيس و ابي علي وغيرهما صور مطابقة للاشياء والصور

المطابقة للممكنات مخالفة لذاته تعاليه وهي عندهم من لوازم ذاته وهي ايضا
في ذاته فاعل وقابل فالفاعل والقابل هناك واحد ومن ههنا وقع الاشتباه على المتأخرين
سيما الامام الرازي في تحرير كون الفاعل والقابل بأي معنى كان واحدا ولم
يعرفوا كنه الامر في التبيين فوقعوا في مغلطة عظيمة من جهة اشتراك
الاسم في استعمالات القوم فاغمضوا الاعين عن مقتضى البراهين حتى
تورطوا في مهلكة الزيغ في صفات الله الحقيقية واعتقدوا زيادتها على
الذات المقدسة وان ذاته بذاته من غير عروض صفة لاحقة بها خالية عن كمال
الالهية والواجبية تعالى عن النقص علوا كبيرا ولم يعلموا ان برهان عينية الصفات
الحقيقية الكمالية واثبات توحيده ليس بسيط هذا السبيل حتى لو لم يجر في البواقي
لكان القول بزيادة الصفات الكمالية سائغا حاشا جناب الالهي عن ذلك
وربما يقال ايرادا على البرهان المذكور المبتني على تعدد جهتي الامكان والوجوب
ان معنى قابلية الشيء للامر انه لا يمتنع حصوله فيه بمعنى الامكان العام وهو لا ينافي
الوجوب ودفعه بان معنى القابلية والاستعداد انه لا يمتنع حصول الشيء ولا يجب
حصوله في القابل وهو معنى الامكان الخاص ولو فرضنا الامكان العام فليس يتحقق بمعنيين
في احد نوعيه اعني الوجوب بل يوجد معناه ومفهومه الاعم على وجه لا يحتمل الا الامكان
الخاص بمعنى يعني الوجوب الذي لا يحله وبالجملة فكون المادة انما هو القوة وجود
الشيء وامكانه غير القوة الفاعلة الموجبة له مما لا يخفى على احد من المحصلين
اذ كل من يرجع الى فطرته السليمة عن غشاوة التقليد وعمى التعصب يحكم بان الشيء
الواحد بما هو واحد لا يستفيد الكمال عن نفسه فصل في ان التصورات قد
تكون مبادي لحدوث الاشياء اما اجمالا فقد علمت في مباحث القوى وتحدد
الطبائع وغير ذلك بان القوة القريبة من الفعل ان المؤثرة في وجود الاجسام
وطبائعها يجب ان لا تكون امرا مفتقرا في قوامه الى المادة وكل ما لا يحتاج
المادة في قوامه فهو لا محالة صورة غير مادية فثبت ان مبادي الكائنات امور
صورية بل تصورية واما تفصيلا فنقول من شان النفوس ان يحدث من تصوراتها
القوية الجازمة امور في البدن من غير فعل وانفعال جسماني فيحدث حرارة لا عن
حار وبرودة لا عن بارد والذي يدل عليه امور الاول ان القوة المحركة التي في
الانسان بل في الحيوان صالحة للضدين فيستحيل ان يصدر عنها احدهما الا
لمرجح وذلك المرجح ليس الا تصوره بكون ذلك الفعل لذيذا او نافعا فالمؤثر
في ذلك الترجيح هو ذلك التصور واقتضاؤه لذلك الترجيح ان توقف على الة
جسمانية او توقف تأثير ذلك التصور في تلك الالة الجسمانية على الة اخرى جسمانية
لزم التسلسل وهو محال فعلم ان تأثير تصورات النفوس في الاجسام لا يتوقف

على توسط

على توسط الالات الجسمانية فثبت ما ادعيناه الثاني سيجيء في مباحث العاقلات
ان مبادي حركاتها تصوراتها واشواقها الثالث انا نجد من نفوسنا
انا اذا اردنا الكتابة وعزمنا فعلنا عند عدم المانع ومبدء الارادة
هو التصور واذا تصورنا امرا ملائما مفرحا انزعج حصوله احمر الوجه وابتهج
الاعضاء واذا تصورنا امرا مخوفا نظن وقوعه اصفر لون الوجه واضطرب (مخوفا)
البدن وان لم يكن ذلك المرجو والمخوف داخلين في الوجود وكذا نشاهد
من كون الانسان متمكنا من العدو على جذع ملقى على الطريق ثم اذا كان
موضوعا على الجدار وتحته هاوية لم يجسر ان يمشي عليه الا بالهوينا لانه يتخيل
في نفسه صورة السقوط تخيلا قويا فيطيع قوته المحركة لذلك التصور بحسب
غريزتها من الطاعة والانقياد للتصورات ومن هذا القبيل الاحتلام
في النوم الرابع ان المريض اذا استحكم توهمه للصحة فانه ربما يصح واذا استحكم
توهم الصحيح للمرض فانه يمرض ونفس صاحب العين العاسية يؤثر في غير بدنه
جبانة ويحكى عن حذاق الاطباء المعالجة بامور نفسانية بصورة كما يحكى ان
بعض الملوك اصابه فالج شديد وعلم الطبيب ان العلاج الجسماني لا ينجع فيه
رصده للخلوة حتى وجده ثم اقبل على الملك بالشتم والفحش والكلمات الركيكة (فتاثرت ط)
حتى اضطرب الملك اضطرابا شديدا فثارت حرارته الغريزية فصارت
قوية على دفع المادة وما كان لها سبب الا التصور النفساني فاذا
تمهد هذا الاصل فيسهل عليك التصديق بالنفس الكاملة لا يستبعد ان يبلغ النفس الى
مبلغ في الشرف والقوة الى حيث يبرئ المرضى ويمرض الاشرار وتقلب عنصرا الى
عنصر اخر حتى يجعل غير النار نارا او يحدث بدعائه امطارا وخصبا او زلزلة
وخسفا تارة ويستعلم ان المادة العناصرية قابلة بالطبع للصور ونسبة النفوس (مواد)
الجزئية الضعيفة الى موادها كنسبة النفوس القوية الكلية لا سيما الفلكية الى مواد العناصر
تصورات هذه مبادي لامور جزئية فجاز ان يكون تصورات تلك النفوس
مبادي الامور العظيمة وان كان نادرا او غريبا ومن هذا القبيل الكرامات والمعجزات (ت)
كما قال الشيخ ان للقوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات
على غرائب ومما يتعلق بهذا المبحث ان الرأي الكلي لا يكون منشأ لحصول فعل جزئي
وذلك لان الكلي مشترك بين جزئياته متساوي النسبة الى كل واحد واحد من المقدور
فيه فلو كان سببا لوقوع واحد منها مع ان النسبة الى البقية بالسوية لزم وقوع
الممكن بلا سبب وهو محال عقده وحل ولقائل ان يقول كل ما دخل او يدخل في الوجود
فهو جزئي وله نسبة كلية فلا بد ان يكون سبب الوقوع الجزئي من حيث انها ارادة جزئية
لكن الباري سبحانه علمه كلي وارادته كلية عند الحكماء مع اتفاقهم على انه مبدأ الوجود

الممكنات وتعاده اخر الحكماء جعلوا العقول المبادي المفارقة عللا لتكون
الاجسام والاعراض في عالمي الابداع والتكوين وتلك العقول
كلها وهذه الاسطقسات الجزئية فاما هو المتصور عند الاوائل ممتنع الحصول
هنا وما هو الحاصل هنا غير متصور فبطل قول الفلاسفة وحكمه ان الجزئي
على ضربين احدهما ان يكون له امثال في الوجود ولنوعه افراد اخر
والثاني ان لا مثل له في الوجود وان فرضه العقل فما يكون من قبيل الاول
فلا يختص لواحد منها في الوجود الا باحوال خارجة عن ماهيتها ولوازم ماهيتها
والعقل لا يمكن ان يدركه الا بآلة جسمانية فالارادة الكلية لا ينال واحدا منها
دون غيره وما يكون من قبيل الثاني فيمكن ان يكون يختص لواحد من الافراد
المفروضة بالوجود لامر لازم لماهيته وللعقل ان يدركه وللارادة الكلية ان تناله
لان تخصصه ليس باحوال خارجة عن ذاته وليست لذاته فتنال الاختلاف
منها بالذات والآثار هو قبل العلة ومعلول الفيض الكلي والارادة الكلية والعناية
الازلية عام لجميع الموجودات المبدعة والكائنة الا انها قد تخصص بعضها بالوجود قبل
بعض او دون بعض ذاتا او زمانا باسباب ذاتية او عرضية فالذاتية كالوسائط العقلية
والوضعية كالمعدات تخصص التوابل كما ان ارادة الذاهب الى سفر للخطوات وتسبب
لكل خطوة معينة بشرط حصول الخطوة المتقدمة التي وصلت اليها ذلك الجزء المادي و
قد عرفت ان العلل المؤثرة انما تخصص تأثيرها بواسطة علل معدة مقربة للعلل
المؤثرة الى معلولاتها بعد ما لم تكن قريبة وان ذلك يستدعي ان قبل كل حادث حادثا
اذا كانت او امكنت لماهيته اسباب كثيرة واما اذا لم يكن لها الا واحد فيكفي لزم
الكلية سببا لوجود الجزئي لان امكانه لذاته كاف في قبوله الوجود بخلاف غيره
من افراد نوع فلا يكفي امكان نوعها لامكان الشخص بل لا بد من حدوث امكان
زايد على امكان النوع في مواد شخصه **فصل** في ان العلل هي اقوى من معلولها
البديهة حاكمة بان العلة المؤثرة هي اقوى لذاتها من معلولها مما يقع به العلية
في غير الا يمكن الجزم بذلك ابتداء والشيخ الرئيس قد فصل القول في هذه المسئلة بان
المعلول اما ان يحتاج الى العلة لذاته او صفته او تشخصه او هويته فالاول يقتضي ان العلة
مخالفة له في المهية والا لزم علية الشيء لنفسه واما الثاني كتكون هذه النار معلولا
لتلك النار والابن معلولا للاب فلا يجوز ان يكون اقوى من العلة في تلك الطبيعة
لان تلك الزيادة معلولة او لا سبب وليست حاصلة للفاعل حتى تقتضيها ولا يمكن ان
يستند الى زيادة استعداد ما دية لان المادة باستعدادها قابلة لا فاعلة او مقتضية
واما انها هل تكون مساوية للعلة فنقول ذلك لا يخلو اما ان يعتبر حصتيها او في
وجودها ففي الاول اما ان يتساويا في ماهيتهما او لا فان لم يتساويا فما ...
في قبول ذلك الاثر او يختلف فالاول كالحال في اتباع سطح النار لسطح الفلك
في الحكم

في الحكم وان الماء فمثل الصور التي حصل من الشمس في القمر فان الضوء مختلف
بالقوة والضعف ومن جعل هذا القدر من الاختلاف فهو فيرا في اختلاف الماهية
جعلها نوعين ومن جعل ذلك كما اختلاف في العوارض جعلهما من نوع واحد و
اما اذا كانت المادتان مختلفتين فلا يخلو اما ان يكون مادة المنفعل حالة فيما
يعاوق ذلك الاثر او يكون فيها ما يعاوقه والاول هو الاستعداد التام وهو
على ثلاثة اقسام فانه اما ان يكون في المادة ما يعين على ذلك الاثر ويقوى معه
مثل تبريد الماء فان فيه قوة تعين على هذا الاثر واما ان لا يكون فيها ما يعاوق
الاثر لكنه تزول عند حدوث تلك الاثر كالشعر اذا اشتعل عن سواد واما
ان لا يكون فيها معاوق ولا معاوق كالنفس في قبول الطعوم فهي بهذه الاقسام
يجوز ان يشتبه المنفعل بالفاعل تشبيها ما مثل الذي يحيل الماء نورا والملح يحيل
العسل ملحا فان الصور الجوهرية التي لهذه الامور لا يكون سببا وبالشدة والضعف
كما هو المشهور والمادة قابلة لآثار تلك الصور لكونها مماثلة لمادة الفاعل ولا معاوق
ولا منازع صح حصول تلك الآثار بتمامها واما اذا كان في المادة ما يعاوق الاثر وهو
الاستعداد الناقص كالماء في قبوله التسخين من النار لان الطبيعة مانعة عن قبول هذا
الاثر فههنا المنفعل اضعف من الفاعل على كل حال لان في مادة المنفعل معاوقا
وذلك الاثر وليس في مادة الفاعل معاوق والشيء مع العائق لا يكون كالشيء لا مع العائق و
لهذا قيل النار اسخن من النار لا يكون سخونته كسخونتها واما الاسراد ويجالي الفلزات
المذابة بالنار والمسكوكات تكون سخونتها اقوى من سخونة النار حيث تحرق اليد بها
بمجرد الملاقات دون النار فالجواب بوجوه مذكورة في الشفاء من كونها غليظة لزجة
تلتصق بلاقاة البدن فالمماسة اكثر الزوال عن اليد وكون النار عنصر لطيف حارة جدا
بعيدة ذات سطوح كثيرة غير متصلة بل مختلطة باجرام هوائية وارضية كاسرة اياها فحارق
حرارة النار الموجودة من الجواهر المذابة اقوى مما يحس من النار وهذا كله اذا كان
النظر الى حقيقتي العلة والمعلول المشتركين في المهية واما اذا كان النظر الى وجودهما
فيستحيل التساوي بينهما من جهة التقدم والتأخر لان العلة مفيدة والمعلول مستفيده للوجود
فالنار الحاصلة من نار اخرى وان تساويا في النارية لكن المفيدة اقدم من المستفيدة لا في
كونها نارا بل في كونها موجودة وكذا الاب متقدم على الابن لا في كونه انسانا بل في كونه
موجودا واما اذا كان المعلول لاث ركن العلة في المهية ولا في المادة بل في الوجود دون
فالمعلول في الوجود في العلة اقوى واقدم وغير ذلك واوجب الشيخ ذلك ان التفاوت في الوجود
لا يكون بالاشد والاضعف والاقوى والاتم والانقص لان الوجود من حيث هو وجود لا يقبل
ذلك بل الاختلاف بين العلة والمعلول انما يكون في امور ثلثة التقدم والتأخر والاستغناء
والحاجة والوجوب والامكان اقول العلة اذا كانت بالوجود ههنا نعني العام الذي يقال له

الوحدة الانبساطية الذي يحمل على الماهيات في الذهن ويعرض للنسبة بينهما وبكيفيته الوجوب والامكان والامتناع ولذلك قيد الوحدة في عدم قبوله الاختلاف المذكور بقوله من حيث هو وجود واما الوجود الحقيقي الذي يطرء العدم وينافيه فلا شبهة للقائلين به انه مما يتفاوت في الشدة والضعف والعلوة كيف الشيخ قد صرح في كثير من مواضع كتبه بان بعض الموجودات قوية الوجود وبعضها ضعيفة الوجود كالجواهر والمركب واشباهها وايضا الماهية قد يكون مشتركة بين الموجود الذهني والخارجي و التفاوت بينهما بالوجودين ولا شك ان الخارجي اقوى من الذهني لانه مبدء الآثار المختصة دون الذهني

فصل في انه كيف يصح قولهم بان العلة التامة للشيء المركب يكون بعينه علة انا قد بينا ان ماهية الشيء عين صورته ومبدء فصله الاخير حتى لو وجدت الصورة مجردة او وجد الفصل الاخير فعلا لكان جميع المعاني الداخلة في ماهية ذلك الشيء او المقومة لوجوده حاصلة لتلك الصورة اللازمة لذلك الفصل فصورة الانسان مثلا اذا وجدت قائمة بلا مادة لكانت مبدء للنطق والحيوة والاحساس والتغذية والتوليد والتجسم الا انها كمالية بها وغنائها عن اوله هذه الافاعيل لاشتغالها كالعقل عند العقل والعقول عن درجة التمام وكذا الفصل الناطق يلزمه مفهوم الحيوانية وما تضمنه اذا عرفت هذا فنقول لا اسباب في العلل انما يحتاج اليها الصورة في كون وجودها الكوني لانها الامر الواحد الذي له وحدة طبيعية ذاتية فاذا وجدت بوجود عللها ومثل علها لزم في مرتبة وجودها وجود النوع المركب منها ومن المادة الوجود من غير استيناف علة اخرى له بهذا الوجه فقال ان العلة التامة للمركب كما في صحة الوحدة فهذا من باب اخذها بالعرض لكان ما بالذات فان المركب كما انه موجود بالعرض على ما مر كذلك معلول بالعرض بمعنى ان يكون نفعا لما هي علة له بالعرض ولا افتقار بالذات اليها فاعلم هذا فانه من الحكمة المشرقية

فصل في احكام مشتركة بين العلل الاربع وهي تكون احدها كونها بالذات وبالعرض فالفاعل بالذات هو الذي لذاته يكون مبدء للفعل والفاعل بالعرض ما لا يكون كذلك وهو على اقسام الاول ان يكون فعله بالذات ازالة ضد للشيء فينسب اليه وجود الضد الاخر لاقتران حصوله بزوال ذلك الضد مثل السقمونيا للتبريد فان فعله بالذات ازالة الصفراء واذا زالت الصفراء حصلت البرودة فيضاف اليها والثاني ان يكون الفاعل مزيلا للمانع و لم يتقدم مع المنع ضد الكون الدعامة بان يعالج هدم السقف والثالث ان يكون للشيء صفات كثيرة وهو باعتبار بعضها يكون فاعلا للشيء بالذات فاذا اخذ مع سائر الاعتبارات كان فاعلا بالعرض كما يقال الكاتب يبني والطبيب يكتب والاسود يتحرك والرابع الغايات الاتفاقية اذ ينسب الفاعل الطبيعي او الاختياري كالحجر اذا شج شخصا عند الهبوط وانما عرض له ذلك لان فعله بالذات ان يهبط فاتفق ان وقع الحجر في مسافته ومن هذا القسم حفظ سمت الارض للشكل الكري الى ان يكون المقارن للفاعل لا على سبيل الوجوب كما يجعل فاعلا واما المادة بالذات

فهي الى

فهي الى خصوصية وانما يكون قابلة للصورة المعينة والتي بالعرض فاما ان الاول ان يكون يؤخذ القابل مع ضد المقبول فيحصل مادة المقبول كما يحمل الماء مثلا مادة للهواء والثاني ان يؤخذ القابل مع وصف لا يتوقف القابلية عليه فيحصل معه قابلا كالعلاج الطبيب يتعالج فانه لا يتعالج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض واما الصورة بالذات فهي مثل الشكل للكرسي والتي بالعرض كالسواد والبياض واما الغاية الذاتية و العرضية فلما ستعرف وثانيها القرب والبعد فالفاعل القريب هو الذي يباشر الفعل بغير لا واسطة بينه وبين فعله كالوتر لتحريك الاعضاء والبعيد بخلافه وما قبلها والمتوسط كالقوة المحركة التي للوتر وقبلها القوة الشوقية وقبلها التصديق او تخيل حكمه وفي المادة القريبة هي التي لا يتوقف قبولها للصورة على انضمام شيء آخر اليها او حدوث حالة اخرى فيها مثل الاعضاء لصورة البدن والبعيدة ما لا يكون كذلك اما لانه وحده ليس بقابل بل هو جزء القابل او ان كان فلا بد من احوال ليستعد بها لقبول تلك الصورة فالاول مثل الخلط الواحد لصورة العضو والثاني مثل الغذاء للعضو العلقة او النطفة لصورة الحيوان فان ذلك لا يتم الا بعد اطوار كثيرة والصورة القريبة كالتربيع للمربع والبعيدة كذي الزاوية له والغاية القريبة كالصحة للدواء والبعيدة كالسعادة للدواء وثالثها الخصوص والعموم فالفاعل الخاص ما يفعل شيئا واحدا كالنار المحرقة لواحد والعام ما يفعل عنه كثيرون كالنار المحرقة لكثيرين والعام قد يكون فاعلا لكل شيء كالواجب تعالى وقد يكون لبعضها كغيره والمادة الخاصة ما لا يمكن ان يحلها الا تلك الصورة مثل جسم الانسان لصورته والمادة العامة مثل الخشب لصورة السرير والكرسي وغيرهما والهيولى الاولى مادة للكل وفرق بين العموم والخاص فقد يكون قياسا عاما مثل الخشب للسرير وغيره والصورة الخاصة حد الشيء وفصله او خاصته والعامة كاجناسه ثم والغاية الخاصة فهي التي لا تحصل الا لا بحق واحد والعامة هي التي تحصل من طرق متعددة وربما الخلا والخبث فاعل المادة هو العلة الشخصية او النوعية او الجنسية للمعلول شخصيا او نوعيا او جنسيا وكل في معان نظيره والكلي هو ان لا يوازي الشيء بمثله مثل الطبيب لهذا العلاج والصانع للعلاج وفي المادة كذلك واما في الصورة فلا فرق بين الكلية والجزئية وبين الخصوص والعموم واما في الغاية فالجزئي كقبض زيد على فلان الغريم والكلية المخصوصة كالانتصاف من الظالم وخامسها البسيط والمركب فالفاعل البسيط هو الشيء الاحدى الذات و احق العلل بذلك هو المبدء الاول والمركب ما يكون مؤثريته لاجتماع عدة امور اما متفقة النوع كعدة رجال يحركون السفينة او مختلفة النوع كالجوع الداعي الى القوة الجاذبة والحاسة والمادة البسيطة كالهيولى الجسمية والمركبة كالعقاقير للترياق والصورة البسيطة مثل صورة الماء والنار والصورة المركبة مثل صورة الانسان التي هي عبارة عن المجموع الحاصل من عدة امور وفيه تامل والغاية البسيطة مثل الشبع للاكل و المركبة هي المطلوب المركب من امور كل واحد منها غير مستقل بالمطلوبية وسادسها القوة والفعل فالفاعل بالقوة مثل النار بالقياس الى ما لم يشتعل فيه ويصح اشتعالها فيه

والقوه قد تكون قريبه كقوه الكاتب المتهيئ للكتابه عليها وقد تكون بعيدة
كقوه الصبي عليها والموضوع قد يكون بالقوه مثل النطفه لصورة الانسان
وقد يكون بالفعل كبدن الانسان لصورته واما الصوره فقد تكون بالفعل
وذلك عند وجودها وقد تكون بالقوه وهي الامكان المقارن لعدم الصوره في
الموضوع المعين واما كون الغايه بالقوه او بالفعل فهو ككون الصوره بالقوه
وبالفعل لان الغايه بالعكس انما تسمى صوره بالقياس الى صورته كما ان الغايه
تسمى فاعل لفاعليه من حيث هو فاعل **فصل** في انه هل يجوز ان يكون للشي البسيط
علة مركبة من اجزاء قد جوزه كثير من الفضلاء والحق امتناعه كما ذكره بعض المحققين
مستدلا عليه بقوله لا يجوز صدور البسيط عن المركب لانه ان استقل في احد اجزائه
بالعليه لا يحتمل استغنا والمعلول الى الباقي والا فان كان لها تاثير في شي من المعلول
لا في كله لانه خلاف المفروض كان مركبا لا بسيطا وان لم يكن للشي منها تاثير في
شي منه فان حصل لها عند الاجتماع امر زايد هو العله فان كان احدها مالم يكن
مستقلا بالتاثير في الوجود والا لزم التسلسل في صدوره عن المركب الا كان سبطا في
صدور البسيط عنه ان كان مركبا وان لم يحصل بقيت مثل ما كانت قبل الاجتماع
فلا يكون الكل مؤثرا ثم قال ويعلم منه لن يكون علة الحادث مركبة لوجوب تعدد وثبوتها
والا لكان صدور الحادث في وقت دون ما قبله ترجيحا من غير مرجح فلو كانت بسيطة
لو حصل حدوثها حدوث علتها ولا حل بسيطها باطلتها ولزم التسلسل الممتنع
من علل ومعلولات غير متناهيه بخلاف ما لو كانت علة الحادث مركبة حادث فانه لا يلزم
التسلسل الممتنع لجواز تركيبها من امرين قديم وحادث ويكون الحادث منها شرطا فقد
بعد وجوده في وجود الحادث المعلول عن العلة القديمة والشروط الحادثه يكون بعضها
لا يجتمع في امور موجوده معا وانما ترتب العلة والمعلولية لا على التهاية فالحاصل
ان يكون كل حادث مركبا والا كانت علته بسيطة بل كل بسيط قديما ويلزم منه قدم
النفس انتهى كلامه واعترض عليه شارح كتاب حكمة الاشراق بان ما ذكره منقوض تفصيلا
واجمالا ومعارض اما الاول فلانه على تقدير ان لا يستقل واحد من الاجزاء
بالعليه يجوز ان يكون لها تاثير في كل المعلول ولا يلزم منه خلاف المفروض كما ان
المفروض عدم استقلاله بالتاثير لا نفس التاثير بل يجوز ان يكون تاثيره فيه موقوفا
على غيره كما يتوقف في حمل المتاع ونقل الحجر بكل واحد من الناس او احدا قال
ولا نسلم انه ان لم يحصل للاجزاء عند الاجتماع امر زايد هو العله بقيت مثل ما كانت
اولا لانه لا يلزم من انتفا امر زايد هو العلة انتفاء امر زائد هو شرط تاثيرها كالاجتماع فيما
نحن فيه وعلى هذا لا يبقى الاجزاء مثل ما كانت والا الكل غير مؤثر بل يكون مؤثرا
لحصول شرط تاثيره واما الثاني فلانه لو صح ما ذكره لزم التسلسل الممتنع لان الجزء الصوري
من كل حادث مركب حادث لانه معه بالفعل بل بالزمان وهو ان كان بسيطا
فهو المطلوب وان كان مركبا عاد الكلام ولا يتسلسل لاستحالة اللانهاية

كلام

اجزاء

اجزاء الشي بل ينتهي الى ما هو بسيط واذا كان حادث ما بسيطا فلو صح ما ذكره
لزم من ... ما له علته ومن حدوثه حدوثها ويلزم التسلسل الممتنع على ما عرفت
واما الثالث فبان نقول ما ذكرتم وان دل على امتناع صدور البسيط عن
المركب فعندنا ما يدل على جوازه لانه اذا ثبت حادث بسيط ما عرفت في الطريق
فنقول لا بد من انتهاء علله الى ما هو مركب والا لزم التسلسل الممتنع لما مر غير مره
انتهى ما ذكره في فلك النجاة والذي ذكرت في الحواشي التي علقتها على ذلك الكتاب وشرحه
ان كلام هذا القايل هو جيد جدا لا جميع ما ذكره الا في دفع النقض ما هي بعض مما يرد عليه
شي من الايرادات العليه التي اوردها ذلك العلامه اما النقض التفصيلي فالمنع
الذي اورده بقوله لجواز ان يكون للشي في كل المعلول لا يكون مستقلا بالتاثير بل
يكون تاثيره فيه متوقفا على غيره كما في المثال المذكور الى اخره ساقط لا اتجاه له
فان كل واحد من العشره اذا كان مؤثرا في كل المعلول البسيط مع غيره على الاستقلال
على ما جوزه لزم جواز ان يتحقق هناك علل كثيره مستقله بالتاثير مجتمعة وذلك باطل
بطلان بيان الملازمه ان العلة لكل واحد من الاحاد وشرط التوجه التاثير
وكانت الاحاد في درجه واحده ونسبه واحده الى العلية والتاثير لزم ما ذكرناه
وان كان واحد منها بعينه هو المؤثر بشرط البواقي وذلك مع كونه ترجيحا بلا مرجح فالعلة
الموجبه هي ذلك الواحد بعينه وهو خلاف المفروض وان كان الاحاد مع وصف الجمعية
هي العله فوصف الجمعيه محضا اعتبار العقل اذ الم يكن معها امر صوري في الخارج و
الكلام في الجزء الصوري عائد كما ذكره المستدل فالاجتماع الذي ذكره او ما يجري مجراه ان
كان اعتباريا محضا فلا تاثير له وحصول امر عيني خارجي ومثال تحريك الثقيل لعدة رجال
يمنع التوهم بعضهم ما يشبه حله ولو كان امرا موجودا فيكون حادثا ويعود الكلام في
حدوثه واما النقض الاجمالي فجوابه انا نختار ان الجزء الصوري للمركب مركب و
ينتهي الاجزاء الى بسيط لكنا لا نسلم ان كل جزء من اجزاء الحادث يجب ان يكون حادثا وجوديا
موصوفا بحدوث ... على هويته التجددية الاتصالية كما في اجزاء الزمان والحركة
يحتاج ذلك الجزء البسيط الحادث الى علة حادثة بسيطة ليلزم منه التسلسل
الممتنع والى المعارضة مدفوعة لتوقفها على حادث بسيط يزيد حدوثه على ذاته وهو
في محل المنع كما عرفت وستعلم تحقيق مستند هذا المنع وما ذكره هذا القائل المذكور
من علة الحادث مركبة من جزء مستمر وجزء متجدد يكون عدمه بعد وجوده علة لوجود الحادث
موافق لما ذكره الحكماء في ربط الحادث بالقديم على ما تقتضيه قواعدهم بواسطة الحركة التي تكون
حقيقتها مستمرة وهويتها متجددة عدم كل جزء منها شرطا لوجود جزء حادث ومطابق
ايضا لما حققناه وبرهنا عليه كما سيجي بيانه في اثبات حدوث العالم بجميع اجزائه
من جهة اثبات جوهر متجدد الذات مقتضى الهوية الاتصالية التي لم يذكرها الحكماء ومن الفلسفة
في الاجسام لان حقيقتها باقية على نعت التجدد ويلتئم من اجزاء متصلة منكرة في
الوهم وجود كل منها مستلزم عدم الاخر السابق وعدمه مستلزم وجود اللاحق
وسنبين الى انه ثابتة لها لذاتها من غير جعل جاعل في اما اللال قوله تقدم العقول في علمه بانه ...

العو

في مباحث النفس الناطقة المدبرة للبدن ما هي نفس اي لها شدة الوجود التعلقي
لست بسيطة كالصورة حتى يكون فيه بل هي مستقلة الذات بوجه طبيعي حكمها حكم الفلسفة
في اسلام حقيقتها من جهتين احدهما ما بالفعل والاخرى ما بالقوة وهو تحقيق عرشي
ومما قيل في هذا المقام انه يجوز ان يكون للبسيط علة مركبة من اجزاء فان جزء العلة في
الوحدة لا اثر له بل للمجموع اثر واحد لا ان لكل واحد منها اثرا فعند لا يكون
لكل واحد اثر ولا يلزم ان يكون حكم كل واحد على المجموع لانه لا يلزم من كون كل واحد من
اجزاء العشرة غير زوج ان لا يكون العشرة زوجا بل المجموع له اثر وهو نفس المعلول الوحداني
وكان جزء العلة من ذات اجزاء مختلفة لا يستقل باقتضاء المعلول ولا يلزم ان يقتضي
جزء المعلول لكن تلك الاجزاء الى نوع واحد فانه اذا اشترك الف من الناس في تحريك
سفينة زمانا ما ومسافتها لا يلزم ان يقدر واحد منهم على تحريك تلك الثقيل جزءا من تلك
الحركة هو حصته منها بل قد لا يقدر على تحريكها اصلا واذا لم يقدر على تحريكها على الانفراد
مع تأثيره عند الانضمام الى البقية علم منه ان وجدان وجود الواحد الذي هو جزء
العلة كعدمه عند الانفراد وليس كذلك عند الاجتماع هذا ما ذكره بعض الاعاظم قلت في
الجواب تحقيقا للمقام لان المركب لا يخلو اما ان يكون له جزء صوري او لم يكن وصورة الشيء
تمامه وجهة وحدته ووحدته وقد مر ان وجود كل شيء هو بعينه وحدته وما وحدته ضعيفة
كالعدد حتى يكون وحدته عين الكثرة والانقسام كان وجوده ايضا ضعيفا فالكثير بما هو
كثير غير موجود بوجود آخر غير وجودات الاجزاء فالمعدوم بما هو معدوم لا تأثير له ومثل
ذلك الوجود اي الذي كان كالاعداد والمقادير كان تأثيره عين تأثير الآحاد والاجزاء
فعلة كل موجود متأصل له وحدة حقيقية لا بد ان يكون وحدتها وحدة حقيقية اقوى من وحدة
معلولها فكل مركب فرض كونه علة لموجود وحداني فلا بد ان يكون له جزء صوري هو الحقيقة
اذ التقرير هذا فقولهم بل المجموع له اثر واحد قلنا المجموع له اعتباران اعتبار انه مجموع و
اعتبار انه آحاد فهو بالاعتبار الاول شيء واحد له جهة وحدة اما ان يكون اعتباريا محضا
كوحدة العسكر مثلا واما ان يكون امرا حقيقيا كالصورة النوعية للمركب العنصري ففي
كون المجموع علة للاثر ثلاثة احتمالات احدها ان يكون جهة المباشرة والعلية الآحاد
الاطراف فلا بد ان يكون لكل واحد منها اثر ويكون اثر المجموع اثر الآحاد والاجزاء والا لم
يكن للمجموع اثر اصلا اذ ليس المجموع الا عين الآحاد ووصف الاجتماع ليس بامر زائد بل بتحقق الواقع
الا بمحض الاعتبار الذي لا اثر له والاحتمال الثاني ان يكون جهة التأثير هي الوحدة الجمعية الاعتبارية
فالحكم فيه يجري مجرى الاول لان الوحدة ههنا ضعيفة تابعة للكثرة فلها اثر ضعيف تابع لاثر
الكثرة والعدد والاصل في المؤثرية هي الآحاد دون المجموع من حيث الوحدة الاجتماعية
فالحكم فيه على عكس ما سبق كتأثير المغناطيس في جذب الحديد وتأثير الدرياق في دفع السموم
فحينئذ كان المؤثر في الحقيقة شيئا واحدا بما هو واحد لا بما هو ذو اجزاء فيكون العلة
واحدة بالذات وان كان لكثرة من جهة اخرى واما مثال تحريك جماعة حجرا ثقيلا او سفينة
الثقيلة المملوءة من الحنطة في البحر فان بعض تلك الجماعة لا يقدر على تحريكه ولا الحصة الواحدة لما
اثر في سوبها فالحق فيه ان لكل واحد منهم كالآحاد والاطراف اثرا ضعيفا في تلك الحركة ولو لم يعلم

وتحصيل

وتحصيل الاستعداد باحالة المادة لكن بزوال اثره يتخلل الزمان بقية وبين اللاحق الا ان التأثيرات
المتلاحقة من المتفرقين في التأثير يتخلل بتراخي الزمان بينها فلا يظهر اثر كل منها ولا اثر المجموع
لورود مضاد التأثير على كل منها حتى لو فرض احد كون تأثير كل منها دفعيا او كان محسوسا او غير
محسوس باقيا في المادة المنفعلة عنها المتحركة بها بان لا يمحو ذلك الاثر تراخي الزمان يلزم ترتب
الاثر عند الافتراق كترتبه عند الاجتماع من غير فرق لكن قد يزول اثر كل من الآحاد عند لحوق
الآخر فان كل فعل طبيعي في زمان معين لا يمكن بقاؤه اكثر من ذلك الزمان فلو ما كان له اقصر الى محو
اثر النار الضعيفة في تسخين الحديد بملاحظة فلو فرض في مثال تحريك الرجال حجرا ثقيلا اثر
التحريك وتلاحق تأثير كل منهم تأثير صاحبه مع افتراقهم في الزمان لكان التأثير المذكور المعين
حاصلا عند تحريك الرجل الاخير اياه عند حصول المبلغ المذكور من الآحاد ولو على التراخي
فيرى عند ذلك رجلا واحدا كانه حرك بقوة نفسه الواحدة حجرا عظيما والحال ان المحرك مجموع
تلك الاشخاص فثبت ان الاجتماع في زمان الواحد ليس محتاجا اليه لاجل حصول جهة الجمعية كالعدد
بل لاجل ان يحفظ آثار الآحاد لئلا يزول بعضها عند حصول البعض الآخر ولا يمحو اثر كل واحد
بانقضاء زمان تأثيره فتأمل في هذا المقام ليعلم حقيقة ما قررناه واوضحناه ليستعمل في كثير من
المواضع مشكلة كون القوى الجسمانية متناهية الفعل والانفعال وغير ذلك والله ولي التحقيق والالهام

فصل في ان الممكن بشرط حصول علتها الكاملة يجب وجوده وبشرط عدمها يمتنع وعند قطع النظر
عن شرطي وجود علته وعدمها الا صلي فمن خواص الممكن صدق قسمته على ليس الاولوية لحدوثه
من الجهات هذا ولا يحتاج للعلة مقارنة العدم ولا من شرط تعلقه بشيء الفاعل ان يكون وجوده
بعد العدم وكونه الحادث مسبوقا وجوده بالعدم من لوازمه المستندة الى نفس هويته
دون صنيع للفاعل فيه فههنا عدم سابق ووجود لاحق وصفه محمولة على الذات هي
كونها بعد العدم فالعدم السابق مستند الى عدم العلة والوجود اللاحق انما هو من افاضة العلة و
كون الذات بعد العدم ليس من الاوصاف الممكنة اللحوق واللالحوق بالذات على تلك الذات
حتى يفتقر الى علة غير الذات البسيطة اذ وضحنا ان الصفات الجوازية التي تلحق الموصوف بعلة
اخرى غير الذات وغير علة الذات تخص الذات مع قطع النظر عن لحوق صفة الحدوث الى
امكانية تستدعي المستعلي بالعلة فيكون هذا اثرها من دون ان تقتضيها الحدوث علة زائدة على
الفاعل فتحقيق عدم علة الحدوث بل انما الوجود بعد العدم الذي سبقه في فرض لحوق الحدوث بها بعلة
اخرى يكون تقييدا قبليا اذ هي بحسب هويتها خارجة عن حد الامكان الى الواحد القسمين فاما
امكانها من حيث اتصافها بصفة الحدوث فيكون الحادث واجب الوجود لذاته او ممتنع الوجود
لذاته وهو فاسد ويلزم ايضا كونه غنيا بهوية عن الوجود او العدم ثم يلحقه حدوث فعالية
لعلة بعود المحذورات التي على وجه افحش ثم من البين انه لو فرض الحادث وجود الا انه لم يكن
هو بعينه هذا الكائن بعد العدم وعدم ايضا بالعلة لما هذا الوجود الا ان يكون بعد العدم وهذا
الوصف انما هو من دون تأثير مؤثر فلا اثر للفاعل الا في نفس الوجود وسبق الكائن في تقابل
فالوجود والعلم يكون واجب الحصول للحادث لكن حصول هذه الصفة اي الحدوث عند حصول
الوجود له واجب لا استبعاد في ان يكون اتصاف الشيء ببعض الصفات ممكنا الا انه
متى اتصفت به يكون اتصافه بصفة اخرى عند ذلك واجبا والوجود لا علة له ولا يلزم من
كون وجوده او عدمه ممكنا ان يكون وان لا يكون كون وجوده بعد العدم او عدمه

الوجود يمكن ان يكون وان لا يكون حتى يثبت له سبب فلا سبب لكون وجوده بعد العدم وان كان سببا لوجوده الذي كان بعد العدم وانما ظن قوم ان الشيء انما يحتاج الى العلة لحدوثه بمعنى ان علة افتقاره الى الفاعل هي الحدوث فاذا احدث ووجد فقد استغنى عن العلة و انفصل عنها الا انا اذا حللنا الحدوث الى العدم السابق والوجود اللاحق وكون ذلك الوجود بعد العدم وتفحصنا عن علة الافتقار الى الفاعل اي احد الامور الثلاثة ام امر رابع مغاير لها لم يبق من الاقسام شيء الا القسم الرابع اما العدم السابق فلانه نفي محض لا يصلح للعلية اما الوجود فلانه متفرع للايجاد المسبوق بالاحتياج الى الموجد المتوقف على علة الحاجة اليه فلو جعلت العلة هي الوجود لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب واما الحدوث فلافتقاره الى الوجود لانه كيفية وصفة له وقد علمت افتقار الوجود الى علة الافتقار بمراتب فلو كان الحدوث علة الحاجة لتقدم على نفسه بمراتب واما الحدوث فلافتقاره الى الوجود بمراتب ايضا على ما ذكرت فلذا كان ما يلزم التقدم فصل في ان البسيط الذي لا تركيب فيه اصلا لا يكون علة لشيئين منهما بمعنى ان المطلق البسيط اذا كان ذاته بحسب حقيقته البسيطة علة لشيء كانت ذاته بمحض علة لذلك الشيء بحيث لا يمكن للعقل تحليلها الى امرين وعلية للشيء علتها الا بنفسها من حيث هي بل بصفة زائدة او شرط او غاية او وقت او غير ذلك فلا يكون مبدءا بسيطا بل مركبا فالمراد من المبدء البسيط ان حقيقته التي بها يتجوهر ذاته هي بعينها كونه مبدءا لغيره وليس ينقسم الى شيئين يكون باحدهما يتجوهر ذاته وبالآخر حصول شيء آخر عنه كما ان للنفس شيئين تتجوهر باحدهما وهو النطق وتكتب بالآخر وهو صنعة الكتابة فاذا كان كذلك وصدر عنه اكثر من واحد ولا شك ان معنى مصدر كذا غير معنى مصدر كذا فيتقوم ذاته من معنيين مختلفين وهو خلاف المفروض فافهم هذا ودع عنك الالتفات الى التعسف فيما اكثر فائدة واياك ان تتوهم لفظ الصدور واشباهه الامر الاضافي الذي لا يتحقق الا بعد شيئين كما هو المراد الكلام ليس فيها بل كونه العلة بحيث يصدر عنها المعلول فانه لا بد ان يكون للعلة خصوصية بحسبها يصدر عنها المعلول المعين دون غيره وتلك الخصوصية هي المصدرية الحقيقية وهي التي يعبر عنها تارة بالصدور ومرة بالمصدرية وقد تكون العلة بحيث يجب عنها المعلول وذلك لضيق الكلام عما هو المرام حتى ان الخصوصية ايضا لا يراد بها المفهوم الاضافي بل امر مخصوص له ارتباط وتعلق بالمعلول المخصوص لا انه يكون موجودا ومتقدما على المعلول المتقدم على الاضافة العارضة لها وذلك قد يكون نفس العلة اذا كانت العلة لذاتها وقد يكون زائدة عليها فاذا فرض العلة ما هي به علة بسيطا حقيقيا يكون معلولها بسيطا حقيقيا وبعكس النقيض كلما كان معلوله فوق واحد ليس بعضها بتوسط بعض فهو منقسم الحقيقة اما في ماهيته او في وجوده شك وازالة وقد استخف بما عورض به البرهان المذكور قول بعض الموسومين بالفضل والذكاء ان مركز الدائرة نقطة وهي نهاية جميع الخطوط التي خرجت منها الى المحيط و لم يلزم من تغاير مفهوم كون تلك النقطة نهاية لتلك الخطوط الكثيرة ان تكون النقطة مركبة من امور غير متناهية بل كيف السخافة والوهن فيه لان الوحدة المعينة اذا اخذت مع وحدة اخرى حصلت الاثنينية لتلك الجملة ثم اذا اخذت مع وحدة اخرى حصلت الاثنينية لتحليله كالاخرى ولا يلزم من تغاير المجموعين ان تتغير الوحدة المأخوذة فيهما جميعا اشبع كلام هذا القائل لم يتيسر له فهم كون البسيط الموضوع مبدءا ولا اعلمه له لقصور معناه فضلا عن اثباته او نفيه وكتبت الشيخ الرئيس الى بهمنيار لما طلب منه البرهان على هذا المطلب لو كان الواحد الحقيقي مصدرا للاثر كما

وبه مثلا كان مصدرا لا وله فليس آ ان يلبس آ فيلزم اجتماع النقيضين قال الامام الرازي نقيض صدور آ ليس صدورا آ لا صدور لا آ عن صدور ب لان الجسم اذ قبل الحركة والسواد السواد وليس بحركة فيكون الجسم قد قبل الحركة وما ليس بحركة ولا يلزم التناقض من ذلك فكذلك فيما قالوه والشيخ قد نص على هذا في الملخص بانه ليس كما تقول وليس قولنا ان في الجسم حركة وليس فيه رائحة هو قولنا فيه رائحة وفيه ما ليس برائحة فان في الاول القول بالايجاب وفي الثاني بالسلب تحتمان قال ومثل هذا الكلام في السقوط الظهر ان تحفظ على ضعفاء العقول فلا ادري كيف اشتبه على الذين يدعون الكياسة والعجب ممن يفني عمره في تعليم المنطق وتعلمه لتكون له آلة عاصمة لذهنه عن الغلط ثم لما جاء الى المطالب الاسر واعرض عن استعمال تلك الالة حتى وقع في الغلط الذي تضحك منه الصبيان اقول ان ما ذكره … يدل دلالة واضحة على ان الجليل القدر ما تصور معنى الواحد الحقيقي وكونه مبدءا لشيء ولن مثله كما قال الشيخ فمن ادعى انه يتكلم بالمنطق مع قدوة الحكماء ارسطاطاليس وهو واضعه ان هذا الرجل يتمنطق على المتن من هو ايضا يتمنطق على مثل الشيخ الرئيس فاضل الفلاسفة الكثير ذلك غيا وضلالا وحمقا وسفاهة فانا قد قررنا ان المصدرية بالمعنى المذكور نفس ماهية العلة البسيطة والمهية من حيث هي ليست الا هي فاذا كان البسيط الحقيقي مصدرا لا مثلا فليس كان مصدريته لما ليس آ عين مصدريته لا لان هي نفس ذاته فيكون ذاته غير ذاته وهذا هو التناقض وايضا ما ذكره العلامة الدواني في تتميم كلام الشيخ ان صدور لا آ ليس صدورا آ فهو لا صدور آ فاتصف بصدور لا آ فقد اتصف بلا صدور آ فاذا كان له حيثيتان جاز ان يكون متصفا من حيثية بصدور آ ومن حيثية اخرى بلا صدوره من غير تناقض اما اذا لم يكن له الا حيثية واحدة لم يصح ان يتصف بهما للزوم التناقض وتفصيله ان الاتصاف بالشيء امر وهو لا الاتصاف بآخر فهو من حيث الاتصاف بذلك الشيء لا يتصف بغيره فلا يجوز اجتماعهما من حيثية واحدة وفيه بحث اما اولا فلان اجتماع النقيضين في ذات واحدة مستحيل سواء كان من حيثيتين او من جهة واحدة وشروط التناقض ووحداته مشهورة ولم يشترط وحدة الحيثية في التناقض كون الموضوع واحدا حقيقيا واما ثانيا فلانا لا نسلم ان الاتصاف بالشيء امر هو بعينه لا اتصاف بآخر غاية الامر ان لا يصدق عليه الاتصاف بآخر ولا يلزم منه ان يصدق عليه لا اتصاف بآخر واما ثالثا فلا شناعة باجتماع كل مفهومين متغايرين كالوجود والتشخص في موضوع واحد من جهة واحدة والجواب خلاصة الدليل هو عدم كون الاتصاف بهما تناقضا ولم يقل به واحد واما رابعا فلان نقايض المعاني المصدرية والروابط من المفهومات التي مر انها الحمل على الذوات … انما تعتبر بحسب هذا الحمل فنقيض صدور الشيء عن العلة رفع صدوره عنها لا لا صدوره كما ان نقيض وجود الشيء اي كونه موجودا عدمه لا لا وجوده وان كان كل من اللاصدور واللاوجود نقيضا لنفس الصدور او الوجود يحمل على الغير لكن لا ضير في اتصاف الموضوع بهما على هذا الوجه لانهما ليسا نقيضين بحسب الحمل المذكور ولا اشتبه عليك ان هذا البحث غير وارد على ما قررنا به الحجة وخصوصا الصدور حيث انه ليس المراد منه المعنى المصدري الاضافي بل هو عبارة عن نفس الذات في العلة البسيطة كما لا يخفى على البصير المحقق الذكي الموفق وسنعيد لهذا المقام في قسم الربوبيات بزيادة تحقيق وتنقيح فصل في ان المعلول الواحد هل يستند الى علل كثيرة اما الواحد الشخصي فمن المستحيل استناده الى علتين مستقلتين مجتمعتين او متبادلتين بتبادل لا ابتدائيا او تعاقبيا وجه الاستحالة في الكل انها اما

ان يكون لخصوصية كل منهما او احدهما مدخل في وجود المعلول فيمتنع وجوده بالاخر بالفرد
بل وجب وجوده بمجموعهما واما ان لا يكون لشيء من الخصوصيتين مدخل في ذلك فكانت
العلة الحقيقية هي القدر المشترك والخصوصيات ملغاة فيكون العلة على التقديرين امرا واحدا او
بالعموم وقد قيل ان ليس العلة يجب ان يكون اقوى تحصلا واشد وحدة من المعلول فالمراد منها
العلة الفاعلية دون الضمائم والشرائط والمعدات فان الشيخ الرئيس بعد ما حقق في بحث
التلازم بين الهيولى والصورة من الهيات الشفاء ان الصورة من حيث هي صورة ما شريكة لعلة
الهيولى لا من حيث انها صورة معينة قال لقائل ان يقول مجموع تلك العلة والصورة ليس واحدا
بالعدد بل واحد بالمعنى العام والواحد بالمعنى العام لا يكون علة للواحد بالعدد ومثل الشيء
المادة فانها واحدة بالعدد فنقول انا لا نمنع ان يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ
وحدته بعموم هو واحد بالعدد وههنا كذلك فان الواحد بالنوع مستحفظ كونه واحدا بالعدد
هو المفارق فيكون ذلك الشيء موجبا للمادة ولا يتم ايجابها الا باحد امور تقارنه ايها كانت
انتهى وتوجه اخر اذا كان كل منهما او واحد منهما مستقلا بالتاثير كان المعلول غنيا عنهما في
الوجود والوجوب يستحيل تعلقه بالغير فهو مع كل واحد منهما يمتنع افتقاره الى الاخر
فيمتنع افتقاره اليهما مع انه واجب الافتقار اليهما هذا خلف واما الواحد النوعي
فالصحيح جواز استناده الى المتعدد كالحرارة الواقعة احدى جزئياتها بالحركة واخرى بالشعاع
واخرى بالغضب واخرى بملاقاة النار والدليل المذكور غير جار فيه وقد يكون للاشياء الكثيرة
لازم واحد واللازم معلول للملزوم كيف وطبايع الاجناس لوازم خارجية للفصول التي
انما يتقوم في الوجود بالفصل المقسم كما علمت وكذا الامكان من لوازم الماهيات المختلفة
والزوجية بين الاربعة والستة وهما نوعان من العدد وكذا غيرهما من مراتب الازواج وكيفية
الاختلاف حكم واحد يشترك عرضي بين المختلفات وكل عرضي معلل بمعروضاته وما قيل ان العلل
المختلفة لابد لها من اشتراك في وصف عام يكون جهة استناد ذلك المعلول اليها فهو غير مسلم
لانا ننقل الكلام الى تلك الجهة المشتركة فان كانت لها جهة اخرى مشتركة [illegible]
والا لزم التسلسل في الجهات الاشتراكية فان قلت المعلول اما ان يفتقر بجهته الى علة معينة فاستحال
الا عن تلك العلة وان لم يفتقر اليها بجهته كان غنيا عنها لذاته والغني عن شيء لذاته لا يكون
معلولا له قلت المعلول من جهة امكانه لذاته يفتقر الى علة ما لا الى علة معينة [illegible]
الى العلة المعينة لا من جهة الا العلة لان ذات العلة بما هي مقتضية لذلك المعلول [illegible]
فالافتقار المطلق من حيز المعلول وتعيين العلة من جانبها **فصل** في احكام [illegible] عليه
قد علمت ان كل علة تقتضيه مع معلولها لكن كثيرا ما يقع الاشتباه من اهمال الحيثيات
او عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض فما قيل ان الفاعل قد يتقدم على المعلول
فليس المراد منه الفاعل بما هو فاعل بل بذاته باعتبار اخر غير الجهة التي بها يكون الفاعل
فاعلا والفاعل ايضا قد يكون بالذات مثل الطبيب للعلاج وقد يكون بالعرض اما
لانه مصحوب بما هو فاعل حقيقة كما يقال الكاتب يعالج فان المعالج بالذات هو [illegible]
حيث انه طبيب واما لان معلوله بالذات امر اخر يلزمه شيء ينسب الى ذلك الفاعل
كالتبريد المنسوب الى السقمونيا لانه يبرد بالعرض وعلته بالذات استفراغ الصفراء
ويتبعه نقصان الحرارة ومن هذا القبيل كون الطبيعة علة للصحة ويكون [illegible] الدعامة علة

لسقوط الى تحت فان معطي الصحة مبدء اجل من الطبيعة ومبدء الانحدار الثقل
الطبيعي للسقف وكذا الحكم في احالة النار بمجاوره تسخينا وطلوع البذر في الارض من
الحركة المقدمات وسائر ما اشبه هذه الاشياء فان هذه ليست عللا بالحقيقة والغلط الذي
وقع لهم في عدم وجوب كون العلة مع المعلول حيث وجدوا الابن يبقى بعد الاب والبناء
بعد البناء والسخونة بعد النار انما نشأ من اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فان البناء
علة الحركة لتمام سكونه علة لسكون ذلك اللبن واستمرار تلك الحركة علة لاجتماع مادة
وذلك الاجتماع علة لشكل ما ثم انعدام ذلك الشكل فيما يوجبه طبيعة اللبن عن الثبات على نحو
خاص من الاجتماع وكذا الاب علة لحركة المني الى الرحم واما تصويره حيوانا وبقاؤه حيوانا
فعلته واهب الصور وكذا النار ليست علة للسخونة بل لان يبطل البرودة المانعة لحصول السخونة
في الماء وحصول السخونة في الماء واستحالته الى النارية فالفاعل الذي يكسو العناصر صورها
وسنبرهن على ان علة كل جسم امر عقلي بالضرورة وكيف يكون نار علة لوجود نار ولا نار
احق بان يكون متقدمة بالعلية على نار اخرى كذلك وبالجملة فكل نوع امكانه متفق الافراد في
المعنى النوعي الغير المتفاوت فيها لم يكن لها بد من وجود علة خارجة عن النوع فقد ثبت ان العلل
السابقة ليست عللا بالذات فهي معدات ومعينات وبالجملة علل بالعرض والفاعل بالحقيقة مبدء
الوجود ومفيده كما هو عرف الالهيين واما ما يطلق عليه الفاعل في الطبيعيات فما لا يفيد وجودا غير
التحريك فقد دريت ان مثل هذه العلة يكون معدة وليست علة بالذات فالجسم لا يستحيل ان يكون علة للهيولى
التي هي محض القوة والقابلية لا يمكن ان يكون علة للوجود وكذا الصورة اذ لا وجود لها من دون الهيولى
والايجاد يتوقف على الوجود فلو كان الجسم او صورته علة للوجود لكان العدم مفيدا للوجود
فلا استقلال لهذه الاشياء في الايجاد بل الحق ان نسبة الايجاد اليها لو صحت فهي بكونها الات لامداد علوي
واما هي شروط الات ومصححات للوجود واذ قد علمت ان وجود المعلول ليس الا وجود العلة
في وجوده بنفسها ووجود المعلول من وجودها فيكون لعلة اختصاص وجود في [illegible]
حيث لم يضعف الا المعلول والمعلول ليس يحتاج الا اذا كان مضافا الى العلة فالعلة بهذا [illegible]
للمعلول فتبين لك ان العرض لضعف وجوده لا يكون علة لوجود الجوهر لما تحقق من الوجود [illegible]
الجوهر وان الموجودات المركبة لا يكون علة للبسائط لتقدم البسيط على المركب فلا يكون جسم علة
لعقل ولنفس ولا المحسوس علة للمعقول ولا المتعلق علة للمفارق اذ العلة يجب ان يكون اعلى في الوجود
او كد من المعلول **وهم وتنبيه** ما اشد في الضلال واعرق في الهلاك والغد من جملة
الاراء الخبيثة والعقايد الردية المهلكة للنفوس معتقد بها اعتقاد من توهم ان العالم مستقل بذاته
مستغن في وجوده عن فيض باريه عليه بالحفظ والادامة والامساك والابقاء فان هذا
الاعتقاد مع بطلانه وفساده كما علمت يقتضي صاحبه في المعاد وقوعه في ظلمة عن باريه دائما ولو كان حاله
يكون معرضا عن ربه ناسيا ذكره غافلا عن دعائه مشغولا بما سواه من اغراض دنياه ويمكن
له فيها وملكه بها واخلده الى الارض فهو لا يذكر ربه الا ناسيا ولا يدعوه الا لاهيا [illegible]
الابلاء ورباء او مضطرا عند الشدايد والمصايب والضراء على كره منه وحيرة وضلال [illegible]
من اكثر الناس الذين قد وافقوا ابليس فيهم هذا الراي وان لم يصرحوا به فهم عن ربهم محجوبون
مغلول عليهم ومباينهم جاهلون لا يعرفونه حق معرفته فهم في عماء وضلال في هذه الدنيا
وفي الاخرة اعمى واضل سبيلا واما من اعتقد ما بازاء هذا الاعتقاد للموحدين العاملين

بان العالم محدث مخرج مطوي في قبضة باريه يحتاج اليه في بقائه ويفتقر اليه دوام
لا يستغني عنه طرفة عين واستمداد الفيض عليه لحظة فلحظة آنا فآنا بل قبضه كروح
متصل لو منع العالم ذلك الفيض والحفظ والامساك طرفة عين لتهافتت السموات و
ما دونها الافلاك وتساقطت الكواكب وعدم الاملاك وهلكت الخلائق ودثر العالم دفعة
واحدة بلا زمان كما ذكره في قوله ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا ولئن زالتا
ان امسكهما من احد من بعده وفي قوله والارض جميعا قبضته يوم القيمة والسموات مطويات
بيمينه فهذا امر احرى الامور الجيدة والاعتقادات الصحيحة المنجية للنفوس من عذاب الابد
المحيية لها من موت الرغبة في الزخارف فان من يعتقد هذا الراي يكون دائما معلق القلب
بربه معتصما بحبله متوكلا عليه في جميع متصرفاته داعيا له في كل اوقاته سائلا اياه حوائجه مفوضا
اليه سائر اموره فيكون قريبا لربه وحيوة للنفس ونموه في تقلبه ونجاته من المهالك تمثيل
تنبيه فادني ما اسهل لك ان تتحقق ان وجود العالم عن الباري جل ثناؤه وعظم كبرياؤه
ليس كوجود الدار عن البناء وكوجود الكتابة عن الكاتب الثابت العين المستقل بذاته المستغني
عن الكاتب بعد فراغه لكن كوجود الكلام عن المتكلم ان سكت بطل وجود الكلام بل كوجود
ضوء الشمس في الجو المظلم الذات ما دامت الشمس طالعة فان غابت الشمس بطل وجدان
الضوء من الجو لكن الشمس الوجود ممتنع عليه العدم لذاته وكما ان الكلام ليس جزء المتكلم الديار
بل فعله وعمله اظهره بعدما لم يكن فعل وكذا النور الذي يرى في الجو ليس هو جزء للشمس بل هو
انبجاس وفيض منها فكذلك المثال والحكم في وجود العالم عن الباري جل ثناؤه ليس بجزء
من ذاته بل فضل وفيض تفضل ويفيض ولا ينبغي ان يتوهم متوهم ان في وجود العالم عن
الباري تعالى يكون طبعا بلا اختيار منه ولم يقدر ان يمنع نوره وفيضه لانها مطلوبة ٩
عليه وذلك لان الباري تعالى كما سيتوضح في مقامه مختار في فعاله بنحو من الاختيار اجل و
ارفع مما يتصوره العوام مثل المتكلم القادر على الكلام ان شاء تكلم وان شاء سكت
فهكذا حكم ايجاد العالم واختراعه من الباري ان شاء افاض وجوده وفضله واظهر حكمته
وان شاء امسك عن الفضل والجود كما ذكر في آية ان الله يمسك السموات والارض ذكر
وتلويح قد اشتهر من الفلاسفة الاقدمين ان المؤثر في الوجود مطلقا هو الواجب
تعالى وان الفيض كله من عنده وهذه الوسائط كالاعتبارات والشروط التي لابد منها في ان
يصدر الكثرة عنه تعالى فلا دخل لها في الايجاد بل في الاعداد وربما احتج عليه بعضهم بما حاصله
ان الذي هو بالقوة سواء كان عقلا او جسما لا يفيد وجودا اصلا والا لكان للعدم الذي هو
بالقوة استطاعة اخراج الشيء من القوة الى الفعل فيكون العدم جزء علة الوجود وهو
محال قال فلا يصح افادة الوجود الا لمن هو بريء عن القوة من جميع الوجوه وهو الواجب
وجوده لا غير وهذه الحجة ان استحسنها الجمهور لكن يرد عليه ان الامكان المعبر عنه بالقوة
وان كان امرا ثابتا للممكن الموجود باعتبار ذاته من حيث هو لكنه غير ثابت له في نفس الامر
بل الثابت له فيها انما هو الفعلية والوجوب بتحصيل الفاعل اياه وذلك لا باعتبار ايضا
وان كان في مرتبة من مراتب الواقع لكن لا يوجب اتصاف الموجود به في الواقع لان
الواقع اوسع من تلك المرتبة والسر فيه ان الامكان الذي امر عدمي هو سلب ضرورة
الطرفين عن نفس الذات الموصوفة بضرورة احدهما في الواقع واتصاف الشيء بامر

عدمي

عدمي في نحو من انحاء الواقع لا يوجب اتصافه بذلك الامر في الواقع وبهذا يخالف الامر الوجودي
فان الاتصاف في مرتبة يوجب الاتصاف بحسب الواقع فان زيدا مثلا اذا كان متحركا
في مكان من الامكنة كالسوق مثلا يصدق عليه انه متحرك في الواقع ولا يصدق عليه انه ساكن مطلقا
عدم حركته في البيت بل اذا لم يكن متحركا اصلا فنظير هذا ما قالوه من ان تحقق الطبيعة بتحقق
فرد ما وعدمها بعدم جميع الافراد فحينئذ لم يظهر مما ذكره امتناع كون بعض الممكنات
كالعقل مفيدا للوجود ولا يلزم منه شركة العدم والقوة في افادة الوجود وتحصيل و
الفائض ايضا لان الامكان للممكن صفة ثابتة له في الواقع لكن لا يلزم من ذلك انه اذا كان
فاعلا لشيء يكون فاعلا بحيثية كونه ممكنا بل التي عليه له بحيثية وجوده كما ان اللون
للجسم مثلا لا مدخل لها في تحريكه واحساسه ولو سلم ان فاعليته لا تحصل الا بامكانه
لكن لا يلزم كونه جزء المفيد للوجود بل ربما يكون شرطا وخارجا كما ان مدخلية الهيولى
في تاثير الصورة عند من يجوز ان يكون لها تاثيرا بما هي لتعيين وضع الصورة و
تخصيص اثرها بها لا لان يكون المادة هي الفاعلة القريبة كيف ولو لم يكن عندهم مدخلية
للامكان ولو شرطا لانتقضت قاعدتهم في صدور الافلاك عن العقول بواسطة
الامكان فان الامكان عدمي فاين المخلص من وساطة الامكان ثم الامكان وان كان
صفة ثابتة للممكن ليس ذات الممكن وحقيقته محض حيثية الامكان حتى لا يكون له حيثية
اخرى سوى كونه ممكنا وخصوصا عند المشائين القائلين بان الوجود العارض للحقائق
متخالفة الذوات المشتركة في مفهوم شامل عرضي مختلف ومن بلغ وسائط الامكان في
وسائط الوجود فلا يمكن التمسك في اثبات هذا المطلب الشريف بمثل هذه الحجة الضعيفة
واما ما ذكره صاحب الاشراق في الهياكل بقوله والجواهر العقلية وان كانت فعالة الا انها
وسائط جود الاول وهو الفاعل وكما ان النور القوي لا يمكن النور الضعيف من الاستقلال
بالانارة فالقوة القاهرة الواحدة لا تمكن الوسائط لوفور فيضه وكمال قوته وفي حكمة
الاشراق بقوله وكما لم يتصور استقلال النور الناقص بتاثيره فتشهد نور قهره دون علته
التام عليه في نفس ذلك التاثير فنور الانوار هو الغالب مع كل واسطة والمحصل فعلها و
القائم على كل فيض فهو الخلاق المطلق مع الواسطة ودون الواسطة ليس شان ليس عنه س
شانه فهو وان كان في القوة والتاثير اقوى من الجواب لكن عند العالم بقواعد حكماء الفرس
والاقدمين بل يمكن تتميمه بقواعد اشراقية لكن بحسب ظاهر الامر اقناعي لا يجوز الاكتفاء به في
اسلوب المباحثة والمناظرة ولنا بفضل الله والهام ربي حكم على هذا المقصد العالي مطلع
عليه الباء الله تعقيب واشارة الفاعل الناقص يحتاج الى الحركة والآلات حتى يصدر منه
نفسه محصلة المادة والفاعل الكامل هو الذي يتبع الصورة الموجودة في ذاته وجود
الصورة مواد تهامم اذا انتهت في الوجود فاعل ومبدء اعلى بحيث لا يكون اقدم من وجوده
وجود ولا اعلى مرتبته وجوده وجود فعلا يمكن ان يكون له مادة ولا موضوع ولا صورة ولا فاعل سقط
ولا غاية لان هذه الاشياء يقتضي اولية وتقدم وعلم من هذا ان وجود ما لو وجد عنه
انما هو على محض فيض وجوده لوجود ما سواه مع علمه ورضاه ولا يفيد وجودها لو وجد عنه
كمالا او كرامة او لذة او بهجة او نفعا او خلاصا من مذمة او غير ذلك من المنافع

لكونه غنيا عن ما عداه بل لذلك وجوده الذي هو بجوهر ذاته هو بعينه وجوده الذي يحصل
منه غيره بل هما هناك ذات واحدة وحيثية واحدة الا انهم لا يتشبهون بكون باحدهما
بجوهر ذاته وبالاخر حصول شيء اخر عنه كما ان لنا شيئا بجوهره وسددت باحدهما
وهو النطق وتكتب بالاخر وهو صناعة الكتابة وما لهم لا يحتاج الفاعل الاول من العلوم
شيء لا شيء عن ذاته صفة كان او حركة او الة كما تحتاج النار في احراقه شيء لا اصعد كالحرارة
والشمس في اضاءة تمام اطراف الارض الى الحركة والنجار في نحت الباب الى الفاس ولا يمكن ان
يكون له في فعله عائق وشرط منتظر **افادة تفصيلية** اصناف الفاعل ستة الاول
ما بالطبع وهو الذي يصدر عنه فعل بلا علم واختيار ويكون فعله ملائما لطبيعته كالنار
ما بالقسر وهو الذي يصدر عنه فعل بلا علم منه به ولا اختيار ويكون فعله على خلاف مقتضى
طبيعته والثالث بالجبر وهو الذي يصدر عنه فعله بلا اختياره بعد ان يكون من شانه اختيار
ذلك الفعل وعدمه وهذه الاقسام الثلثة مشتركة في كونها غير مختارة في افعالها عالما كان فاعلها
على سبيل التسخير والاستخدام من الغير اياها سواء كان تسخير المسخر القاهر واستخدام المستخدم
الحاكم اياها في الفاعلية على هذه الالية او على طريقة الارادة والاختيار
النفس الناطقة لبعض القوى العمالة البدنية في افاعيلها من قبيل الاول كالحكم الالهية
غريزي عن القوى الفعلية بتوسط الجوارح والاعضاء وهذه القوى في العالم الصغير
الانسي بمنزلة الاشخاص الخلقية في العالم الاكبر واستخدامها بعضها من قبيل الثاني
كالحركات الصادرة عن القوى العادية والمغذية وكحركات النبض والانقباض
الانبساط والغضب والشهوة التي موضوعاتها الاجسام الطبيعية من الاخلاط والارواح
وربما يقال القوى المستعملة النفسانية وهذه المبادي في عالم الصغير كالمحركات السماوية المسخرة
لعالم الامر في العالم الاعلى فكما انهم لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون
فكذلك فلا تتمرد طاعة النفس الناطقة ولكن الاشخاص الناس منهم من عصى ما امر الله
عباده على السنة رسله وفي كتبه ومنهم من اطاع فكذلك نظائرها من القوى التي
النفس وعصيانها فيما امرها به ونهيها عنه والرابع ما يكون بالقصد وهو الذي
يصدر عنه الفعل مسبوقا بارادته المسبوقة بعلمه المتعلق بغرضه من ذلك الفعل و
يكون نسبته اصل قدرته وقوته من دون انضمام الدواعي والصوارف الى فعله
تركه في درجة واحدة والى حسن هو الذي يتبع فعله علمه بوجه الخير فيه بحسب
الامر ويكون علمه بوجه الخير في الفعل كافيا لصدوره عنه من غير قصد زائد على
العلم وداعية خارجة عن ذات الفاعل ويقال له الفاعل بالعناية في عرف من
والسادس هو الذي يكون علمه بذاته الذي هو عين ذاته سببا لوجود فاعله
التي هي عين علومه ومعلوماته بوجه اي اضافة عالميته بها هي بعينها اضافة فاعليته
لها من غير تعدد ولا تفاوت في الذات لا في الاعتبار الكل اللهم الا في التعبير

وهذه الثلثة

وهذه الثلثة الاخيرة مشتركة في كون كل منها فاعلا بالاختيار وان كان الاول منها
مجبورا في اختياره لان اختياره حادث في بعده ما لم يكن ولكل حادث محدث فيكون اختياره
عن سبب مقتضي وعلة موجبة فاما ان يكون ذلك السبب هو او غيره فان كان غيره فثبت المدعى
وان كان هو نفسه فاما ان يكون سببيته بالاختيار باختياره او لا وعلى الاول يعود الكلام
ويحال القول في التسلسل الاختيارات الى غير النهاية وعلى الثاني يكون وجود الاختيار فيه لا بالاختيار
فيكون مضطرا ومجبورا على ذلك الاختيار من غيره فينتهي سلسلة الاسباب الى خارج عنه وينتهي بالاخرة
الى الاختيار الازلي الذي اوجب الكل على ما هو عليه بمحض الاختيار من غير داع زائد ولا
مستانف غرض عارض واذا علمت اقسام الفاعل فاعلم انه ذهب جمع من الطبائعية والدهرية
خذلهم الله الى ان مبدء الكل فاعل بالطبع وجمهور الكلاميين الى انه فاعل بالقصد والشيخ
الرئيس وتابعوه من المشائين الى انه فاعل بالعناية وللصور العلمية الحاصلة
في ذاته على ما هو ذاته بالرضا وصاحب الاشراق تبعا لحكماء الفرس والرواقيين الى انه فاعل للكل بالمعنى
الاخير وستحقق كما في مستانف الكلام من الاصول الاتية ان شاء الله ان فاعل الكل لا يجوز
اتصافه بالفاعلية باحد من الوجوه الثلثة الاول لان ذاته ارفع من ان يكون فاعلا بالمعنى
الرابع لاستلزامه مع قطع النظر عن الاضطرار التكثر والتجسم تعالى عن ذلك علوا كبيرا فهو
اما فاعل بالعناية او بالرضا وعلى اي الوجهين فهو فاعل بالاختيار بمعنى ان شاء فعل وان
لم يشأ لم يفعل لا بالايجاب كما توهمه الجماهير من الناس فان صحة الشرطية غير متعلقة بتحقق شيء من
مقدمها وتاليها بل بوجوبه او كذبه بل امتناعه الا ان الحق هو الاول منهما فان فاعل الكل
سبحانه يعلم الكل قبل وجودها بعلم هو عين ذاته فيكون علمه بالاشياء الذي هو عين ذاته
منشا لوجودها فيكون فاعلا بالعناية **تمثيل** اصناف الفاعلية المذكورة والانحاء
الستة المذكورة متحققة في النفس الادمية بالقياس الى افاعيلها المختلفة فان فاعليتها
بالقياس الى تصوراتها وتوهماتها بالرضا وكذا بالقياس الى قواها الجسمية المنبعثة
عن ذاتها المستعملة اياها المستخدمة لها لكونها وخيالها فان النفس تستخدم المتفكرة في
تحصيل الصور الجزئية وتركيبها حتى يخرج الطبائع من المحسوسات وتستنبط النتائج
وليس لتلك القوى ادراك في ذاتها لكونها جسمية فان التجسم من موانع الادراك بل سلطان
الوهم الذي هو رئيس سائر القوى يسخرها فكيف حال سائر المدارك الجزئية والاستخدام انتم
الا ما ادرك جزئيا للمستخدم وما يستخدم فيه فالنفس تدرك الالات المنبعثة عنها بعين ذاتها الدركة
ودواتها المدركة لا بادراك تلك القوى لذواتها كما علمت ولا بادراك الة اخرى اذ لا الة للالة
وفاعليتها بالقياس الى ما يحصل منها بمجرد التصور والتوهم بالعناية كالسقوط عن الجدار المرتفع بمحض
منها من تخيل السقوط والعرض الحاصل في جرم الالات المعد لطلوبه من تصور شيء الى الحصيل
وفاعليتها بالقياس الى ما يحصل منها بسبب البواعث الخارجة عنها الداعية لها الى تحصيل
اغراضها واستكمالاتها بالقصد كالكتابة والمشي وغيرهما وفاعلية النفس الصالحة الخيرة
لفعل القبائح كفعل الزنا وشهادة الزور والكذب على الله بالجبر وفاعليتها للحصول الحرارة
وافادة الحرارة الغريزية البدن والصحة وسائر ما اشبهها بالطبع وفاعليتها بحسب الحرارة
الحمائية والمرض والكمون المفرط والهزال بالقسر **فصل** في ان المعلول من لوازم

ذات الفاعل التام بحيث لا يتصور بينهما الانفكاك ببداهة ان الفاعل اما ان يكون
لذاته مؤثرا في المعلول او لا يكون فان لم يكن تاما مؤثرا في المعلول لذاته بل لا بد من اعتبار
قيد آخر مثل وجود حالة او صفة او ارادة او آلة او مصلحة او غير ذلك لم يكن ما فرض فاعلا فاعلا
بل الفاعل انما هو ذلك المجموع ثم الكلام في ذلك المجموع كالكلام في المفروض اولا
فاعلا الى ان ينتهي الى امر يكون هو لذاته وجوهره فاعلا وفاعليته لكل ما هو فاعل تام العلية
بذاته وسنخه وحقيقته لا بامر عارض له فاذا ثبت ان كل ما هو فاعل تام فهو بنفس ذاته
فاعل وبهويته مصداق للحكم عليه بالاقتضاء والتأثير فثبت ان الحصول من لوازم
الذاتية المنتزعة عن المنتهية اليه بسنخ ذاته والقائل ان يقول بعد صحة ما ذكر ان
يحصل من العلم بالعلة التي هي علة العلم بالمعلول يلزم على هذا انا اذا عرفنا حقيقة امر كالانسان
ان نعرف لازمه الاول ثم لازم ذلك اللازم الثاني ومن ثم الثالث حتى نعرف جميع لوازمه
في آن واحد وما من شيء الاول لازم وللازم لازم ايضا لا الى نهاية فيلزم على الانسان
ادراك الامور الغير المتناهية دفعة واحدة وذلك ممتنع الفاعل وجلي وجوه الاول انا
وان سلمنا ان العلم بحقيقة شيء يستلزم العلم بلوازمه الذاتية كما هو مقتضى القانون المذكور
لكن لا نسلم ان الكل شيء لازما حتى يلزم من ادراك شيء واحد ادراك امور غير متناهية ونحن انما
نعرف من الحق الاول صفاته ولوازمها الاخيرة وآثاره القاصية دون انفسها ومباديها
واسبابها القصوى لان ما ترى ان تلك الصفات كما هي لازمة لتلك الماهيات فتلك الماهيات
ايضا لازمة لتلك الصفات فاذا ما عدم علمنا بمعرفة الصفات لزم ان يكون العلم بها مقتضيا
للعلم بتلك الماهيات ثم يكون العلم بتلك الماهيات علة للعلم بتلك الصفات لانا نقول
الجائز ان يكون الصفات لازمة للموضوعات على عكس كما ان الزوايا الثلاث للمثلث
يلزمها ان يكون مساوية لقائمتين وتساوي القائمتين لا يلزمه الزوايا الثلاث من
المثلث كالزاويتين اللتين عن جنبي خط مستقيم قائم على مثله فانهما متساويتين
لقائمتين مع عدم المثلث وزواياه ولا يقال ان المستفيض عند الحكماء ان علمنا بحقيقة شيء
هو بعض بعضنا فاذا علمنا بحقيقة نفسنا حاضرا ابدا فيجب ان نعرف جميع صفات انفسنا
ولوازمها وآثارها وفروعها وشعبها ومن جملة لوازمها استعدادها عن البدن عند اطلاع   عدمها
عدمها وفي ذلك بحث لان يكون العلم بهذه الاحوال يقينا حاصلا ضروريا وليس كذلك لانا
نقول اللوازم على ضربين لوازم اعتبارية ولوازم غير اعتبارية ومعنى الاعتبارية
ههنا ما لا يكون لها ثبوت الا في الذهن وعند اعتبار العقل اياها وبعد ذلك فيكون
العقل قائما بذاته غنيا عن الموضوع وكونها ممكنا حادثا وباقيا بعد خراب البدن فان تلك
هذه الصفات كالغنى والتجرد عبارة عن سلب شيء عنها والسلوب كالثابتة للكل من حيث
صفات غير متناهية لاجل سلوب غير متناهية عنه لامرة واحدة بل مرارا غير متناهية
فيقتضي علما غير متناه كذلك وبعضها كالامكان والحدوث فالتقاسم تكثر نوع غيره
اذا اعتبر كونه ثابتا في الخارج صح الى التسلسل فان الحدوث لو كان ثابتا لكان له حدوث
وهكذا الى غير النهاية وكما الحكمة الكلية وعلمنا ان تلك الصفات بمالها وجود في
الخارج فلا يكون ذات الشيء علة لتحققها حتى يلزم من العلم بها العلم بتلك الصفات ...
بل انما يكون علة لتحقق هذه الصفات عند اعتبار العقل لها لا مطلقة الصافي ...
اعتبار جملة من الوسطيات ولا شك ان العلم بحقيقة النفس وتلك الوسطيات المعتبرة

علة للعلم بوجود هذه اللوازم واما اللوازم الغير الاعتبارية فهي للنفس مثل
قدرتها وشوقها وادراكها ولذتها والمها الى غير ذلك من الوجدانيات التي حصلت للنفس
من دون توقفها على الاعتبار والفرض فلا جرم من عرف ذاته عرف هذه الصفات
وسائر آثارها وشعبها وقواها الذاتية وخواصها وجنودها الفعالة لكن اكثر الناس
ممن ليس له حضور تام عند نفسه بل لكثرة اشتغاله بالامور الخارجة عنه وشدة التفاته
بما يدركه الحواس وتوغله في الدنيا يلهيه عن الالتفات بذاته ويذهله عن الاقبال اليها و
الرجوع الى حاق حقيقته فلا يدرك ذاته الا ادراكا ضعيفا ولا يلتفت اليها الا التفاتا قليلا
ولهذا الغفل عن بعض صفاتها التي هي بها وآثارها المنتجة عن ذاتها مع وجود المعنى النوعي الكلية
الشديدة التعلق الى البدن ومشتهاه وجودها في غاية الضعف والقصور فادراكها لها
ايضا حيث يكون عين ذاتها يكون في غاية الخفاء والقصور فيغفل عنها ويجهل لوازمها
وخواصها وآثارها واما النفوس النورية القدسية الكاملة المستقلة القادرة على قواها و
جنودها فلا تغرب عن علمها ذاتها وصفاتها ولا قواها وجنودها بل كما شهدت ذاتها
شهدت لتوابع ذاتها في شهود ذاتها فذاتها على كل شيء من شؤون الهها شهيد كما شهد
سبحانه ملكه وسلطانه **فصل** في العلة العنصرية واقسامها ان العنصر للشيء هو الذي له قوة وجود
ذلك الشيء اما بالوحدانية او بالشركة مع غيره والاول اما مع تغيره في نفسه او لا مع تغيره فالثاني
كاللوح بالقياس الى الكتابة والاول اما لا يخلو اما ان يكون التغير في حاله سواء كان تغيرا في
حال كالشمع الى الصنم والصبي الى الرجل حيث تغير العنصر فيهما في حال من احواله العرضية
الحركة له في اين او كم او غير ذلك او بانتقاصه مثل الابيض الى الاسود واما ان يكون تغيره
في جوهره وذاته اما بالنقصان كالخشب الى السرير فانه ينتقص بالنحت تمام جوهره او بالزيادة
كالمني الى الحيوان حيث يزيد عليه كمالات جوهرية حتى يبلغ الى درجة الحيوان والكامل بالصلاح
صورية واما الثاني فاما مع استحالة مثل الاهليلج الى المعجون او لا مثل الخشب والحجارة الى
البيت ومن هذا القبيل الآحاد للعدد ثم العنصر اما عنصر للكل كالهيولى الاولى واما عنصر لعدة
مثل العنصر للخل والخمر والدبس وقد قلنا من قبل ان العنصر الاول يجب ان لا يكون فيه
صورية بل يكون في ذاته قوة محضة وفاقة صرفة فليس لاحد ان يقول ان اريد بالكل جميع
الصور الفلكية والعنصرية فلا يصدق هذا القسم على واحدة من الهيولات لان الهيولى الاولى
هيولى العناصر غير قابلة للصورة الفلكية وهيولى كل فلك لا تقبل غير صورة خاصة بذلك وان
اريد به جميع الصور العنصرية فلا يصدق على غير الهيولى المشتركة للعناصر فلا بد ان يخصص بها
لانا نقول المراد هو الاول وذات الهيولى الاولى لا بأبى عن قبول الصور كلها الا ان التخصيص ببعضها
دون بعض انما هي لمعنى خارج لا من ذاته اذ لا فعلية لها اصلا توجب لها التخصيص بحسب
ذاتها ببعض دون بعض بل الهيولى العنصرية من حيث انه عنصر في جميع الاقسام المذكورة ليس الا
ما يكون في ذاته فاقد الصورة شيء وحقيقته فله بهذا الاعتبار ابهام محض وغير محصل
بجهة كون العنصر عنصرا سواء كان في الدرجة الاولى من تحصل او في الدرجة الثانية من التمام
مما يخصه واعتباره معه ليس الا العنصر الاول الذي هو بذاته منبع النقص والقصور كما ان الوجود
المحض القيومي بذاته منبع الكمال في الفيض والجود وكما ان كل ما في سلسلة المبدأ الحق يكون اشد

صورية واتم كمالا وفعلية وكل ما بعد منه يكون اضعف فعلية وانقص كمالا واوفر نقصانا
وقوة فالهيولى الاولى التي في الحاشية الاخرى للوجود بعكس ذلك ولذلك يعبر عنها في
الرموزات النبوية والاشارات الناموسية بالهاوية والظلمة والخلاء والفضاء وسجيل
الى غير ذلك مما يشير الى خستها وعدميتها **فصل** في القاب العلة العنصرية اعلم ان
وضع الاسامي للاشياء قد يكون باعتبار ذواتها ومهياتها وقد يكون باعتبار عوارضها و
اضافاتها الاول كالانسان والثاني كالكاتب وربما لم يوضع لبعض الاشياء اسم وذلك كحقيقة
النفس الانسانية حيث لم يوضع لها بحسب جوهر ذاتها اسم بل اسم النفس انما وضع لها من حيث
اضافتها الى البدن وتحريكها اياه وتدبيرها له فمفهوم النفس ليس كالانسان ونحوه بل
لا يراد من النفس معنى اخر هو الذات مطلقا فيكون اسما لمفهوم عام عقلي ولا يكون اسما
لهوية مخصوصة فظهر ان بعض الحقائق مما لم يوضع له اسم بخصوص ذاته بل باعتبار امر عرضي و
من هذا القبيل الجوهر العنصري لم يوجد له اسم بخصوص ذاته بل بحسب صفاتها الزائدة عليها
فمن جهة انه بالقوة يسمى هيولى ومن جهة انها حاملة بالفعل يسمى موضوعا لا بالاشتراك اللفظي
بل بمعنى الذي هو محل لمعنى المحمول ومن حيث انها مشتركة بين الصور يسمى مادة وطينة و
من حيث انه اخر ما ينتهي اليه التحليل يسمى اسطقسا فان معنى هذه اللفظة هو الابسط من اجزاء المركب
ومن حيث انه اول ما يبتدي منه التركيب يسمى عنصرا ومن حيث انه احد المبادي الداخلة في
الجسم المركب يسمى ركنا وربما يكون هذه الاصطلاحات في بعض الاوقات فانهم يطلقون
لفظ الهيولى على ما للفلك من الجزء القابل وان كان ذلك القابل ابدا يكون بالفعل و
كذلك يسمونه مادة مع ان مادة كل واحد من الافلاك مخصوصة به ولم يكن الا عند الحركة الاول
فان تلبس الهيولى الفلكية بصورتها ليس باستدعاء من قبل القابل بل من الاسباب الفاعلية
فكانها في ذاتها خالية عن الصورة وعن التهيؤ بان تتعدد المواد الفلكية نوعا وتحصلها ليس الا
لها تحصلات في ذاتها مع قطع النظر عن الصور لان المادة البسيطة لا تحصل لها في ذاتها فلها
في مرتبة ذاتها ليس الا الابهام المحض والامكان صرف وانما بعد يصادف فصول ذاتية وهو محصل ابهام محض
كما ستتضح في مباحث الهيولى فالحق ان تعدد المواد الفلكية انما هو بسبب صورها الصورية
المحصلة لها لانها موجودة بالفعل وضرب من الاتحاد بتلك الصور التي هي مبادي الفصول الجنسية الذاتية
فيكون لها في ذاتها مع قطع النظر عن تلك الصور المقومة بحكم الوحدة الجنسية باعتبار و
التشخصية باعتبار اخر عند اخذها لا بشرط شيء او بشرط لا شيء **فصل** في حال شوق الهيولى
الى الصورة لنذكر هاهنا ما اثبته القدماء من الحكماء على ما حكي عنهم وظهر لنا من اثارهم
نتايج افكارهم بدلالة واضحة على ان مباني رموزهم واسرارهم ليس على المجازفة والجهل
ولا على مجرد الظن والتخييل من غير تقدم برهان رموزهم كانت مبنية على المكاشفات النورية و
البراهين اليقينية بعد تصفية بواطنهم بالرياضات المصفية للقلوب وتنقية ضمائرهم عن
الكدورات المكدرة للعقول حتى صفت اذهانهم ولطفت اسرارهم وتصقلت مرآتهم و
احتذت بها شطر الحق فظهرت لها جلية الحال ثم اشاروا الى نبذ منها حسب وجدهم
مناسبا للقدسيين المستعدين لحمل المقال على ما هو شأنهم في كثير من هذا المقام من الامثال
الالهية الماثورة عنهم من لدن نحو كشف الحكمة وتعبر الملكية في الكتب بها وعدم الدخول في ال ص

البيوت من ابوابها وتنزيهها عن شوب من الخطابة والوعظ وشوبها بالاغراض
النفسانية ومحبة الرياسة وطلب الدنيا الى غير ذلك هذا قد هو اله ذلك ونسبوه الى المجاز
والتجوز والتشبيه من غير تاصيل وتحقيق في ذلك لاحد من اهل العلم وتوفيق من الله
الفاسد حين ننقل هذا المطلب عن اولئك العظماء واما بتجهيل بكمال في حقهم حيث لم يبلغ فهمهم
وعقولهم مع صفائها وتجردها عن شوائب الدنيا الى ما بلغت به عقول اكثر المنهمكين
لذات هذا العالم والالتباس بشهواته اما الذي ذكروه في القدح في هذا القول من الهيولى
الذي اثبته القدماء في الهيولى ان يكون نفسانيا او طبيعيا والاول باطل والثاني
ايضا باطل لان الشوق لا يخلو اما ان يكون الى صورة معينة او الى مطلق الصورة وكلاهما
باطل والا لكانت المادة متحركة بطباعها الى تلك الصورة وكان ما عداها حاصلة بالقسر
خلف والثاني ايضا باطل لان المادة لا تخلو عن صورة ما على ما مضى والشوق انما يكون الى الغير
الى حصل قالوا والحق ان هذا الكلام بعيد عن التحصيل **تعقيب وتحصيل** ان هذا القول اورده
صاحب المباحث المشرقية اخذا عن كلام الشيخ الرئيس في طبيعيات كتاب الشفاء حيث قال وقد يذكر
حال شوق الهيولى الى الصورة وتشبيهها بالانثى وتشبه الصورة بالذكر وهذا شيء لست افهمه
اما الشوق النفساني فلا يختلف في سلبه عن الهيولى واما الشوق التسخيري الطبيعي الذي يكون انبعاثه
على سبيل الانسياق كما للحجر الى السفل فليس له في ابنة الطبيعة هذا ايضا بعيد عنها ولقد
كان يجوز ان يكون في الهيولى مشابه الى الصور لو كان هناك خلو عن الصور كلها او ملال صورة
قارنته او فقدان القناعة بما يحصل من الصور المكملة اياها نوعا وكان لها ان تتحرك بنفسها
الى اكتساب الصورة كما للحجر اكتسابا اين ان كان فيها قوة محركة وليست خالية عن الصور
كلها ولا يليق بها الملال للصورة الحاصلة فيها حتى تنقضها وترفضها فان حصولها ان كان الصورة
ان كان موجبا للملال لنفس حصولها وجب ان لا تشتاق اليها وان لم يكن الملال لذلك
فيكون الشوق عارضا لها بعد حين لا امر في جوهرها ويكون هناك سبب يوجبه ولا يجوز
ايضا ان يكون عن قنعة بما يحصل بل اشتياقها الى اجتماع الاضداد فيها فان هذا
المحال والمحال ربما ظن انه يشتاق اليه الاشتياق النفساني واما الاشتياق التسخيري فانما يكون الى
غاية في الطبيعة المكملة والغايات الطبيعية غير ممكنة ومع هذا فكيف يجوز ان يتحرك الشوق الى الصورة
انما يأتيها الصورة الطارية بسبب بطلان صورتها الموجودة لا لانها يكتسبها بحركتها ولو كانت جعلوا
هذا الشوق الى الصور المقومة التي هي كمالات ولا الى الكمالات الثانية من الاحوال لكان تصور
هذا الشوق من المتعذر فكيف وقد جعلوا ذلك شوقا لها الى الصورة المقومة فمن بعده كان
يعسر علي فهم هذا الكلام الذي هو اشبه بكلام الصوفية منه بكلام الفلاسفة وعسى ان يكون
غيري يعلم هذا الكلام حق العلم فليرجع اليه فيه ولو كان بدل الهيولى ما لا يلاق من الصور ما يتصل
بالصورة الطبيعية حتى يحدث من الصورة التي فيها انبعاث نحو استكمالات تلك الصورة
مثل الارض في التسفل والنار في التصعد لكان لهذا الكلام وجه وان كان من جهة ذلك

الشوق الى الصورة الفاعلية واما على الاطلاق فالمسالة فهذا تمام كلام الشيخ
في هذا المقام وانما لاجل ما فضلت على الشاذ دين بالنسبة الا تحج في العلوم
واب نبذة في معرفة الحقائق الذين يلهم اشباه ابناء الروحانيين واحد ادراك العقلاء
من العقول القادسة والنفوس العالية لست احد رخصة من نفسي في كشف الحقيقة
ما اعترف مثل الشيخ الرئيس عظم الله قدره في الشاهين العقلية والمثالية ورفعنا
في الدرجتين العلمية والعملية بالعجز عن ادراكه والتعبير عن معرفته بل كنت رايت السكوت
عما سكت عنه امثاله واحق والاعتراف بالعجز عما عجز فيه لصعوبة مراقيه وان
كان ذلك الامر واضحا عندي متضحا لذى ذهني القريح على نمط لطافة الذين
واضح في ابتغاء التعقل ان اوضح بيان الشوق لما تشبه اقاحم القدماء
من الحكماء واكابر العرفاء الاولياء في الجوهر الهيولاني واكشف قناع الاجمال عما رمزوا
اليه واستخرج كنوز الرموز فيما ستروه وافصل ما اجملوه واظهر ما كتموه من الشوق الى
الطبيعي الغريزي المادي فالزمني اسعافه لشدة اقتراحه والجأني في اجابته طلبته كونه
ارتياحه فاقول بعون الله التأييد والتسديد انه قد مضت منا في الفصول المتقدمة اصول
لا بد لتحقيق هذا المقام من تذكرها تمهيدا وتأصيلا فالاول منها ما بيناه من ان الوجود
حقيقة واحدة عينية ليس مجرد مفهوم ذهني ومعقول ثانوي كما زعمه المتأخرون وان ليس
الاختلاف بين افراده ومراتبه بتمام الذات والحقيقة او بامور فصلية او عرضية بل بتقدم و
تأخر وكمال ونقص وشدة وضعف وان صفاته الكمالية من العلم والقدرة والارادة
هي عين ذاته لان حقيقة الوجود وسنخه بنفس تجوهره تستدعي هذه الكمالات للوجود
فاذا قوي الوجود في شيء من الموجودات قوي معه جميع صفاته الكمالية واذا ضعف ضعف
والاصل الثاني ان حقيقة كل مهية هي وجودها الخاص بها الذي يوجد به تلك المهية
على الاستقلال وان المتحقق اولا بالذات في الواقع والفايض عن العلة لكل شيء هو نحو وجوده
واما المسمى بالمهية فهي انما توجد في الواقع وتصدر عن العلة لا لذاتها بل لاتحادها
مع ما هو الموجود والمفاض لذاته على السبيل الاتي ذكره من ان المهية والوجود على نحو الاتحاد
بين الحكاية والمحكي والمرآة والمرئي فان مهية كل شيء هي حكاية عقلية عنه وشبح ذهني
لرؤيته في الخارج وظل له كما مر ذكره سابقا على الوجه البرهاني الصحيح مطابقا للشهود
العرفاني الذوقي والاصل الثالث ان الوجود على الاطلاق مؤثر ومعشوق ومشتاق
اليه واما الآفات والعاهات التي تراى في بعض الموجودات فمن امارات الاعدام
والقصورات وضعف بعض الحقائق عن احتمال النحو الافضل من الوجود وما يلزمها
يرجع الى التصادم بين نحوين من الوجود في الاشياء الواقعة في عالم التضايق والتصادم
والتعارض والتضاد وحيث يستدعي كل من المتضادين بحسب وجوده من الاسباب الاتفاقية
الغلبة على الاخر وهذا التصادم والتضاد منهما ليس لاجل كونهما او كون واحد
منهما موجودا بما هو موجود بل لاجل تخصيص وجود كل منهما بنفسه بمرتبة عن شاكلة
ورتبة معينة حركته تضيق وتقصر عن اشتماله على الاخر او احاطته به

او اتحاده

او اتحاده معه او قوله عليه وهذا التضايق والتمانع الى من وجودات بعض الاشياء
لكونها صعيف العوام الى دخول بالجسمية المقدارية التي هي غاية نزول الوجود ونقصه وان
اضيق الاشياء وجودا هي الابعاد والمقادير لقصورها وجودها عن الفسح الابعد
حد معين وضيقها عن الانبساط والتمادي الا على مرتبة معاهدة لا يتعدى ورائها لنهوض
البراهين الدالة على تناهي الابعاد والمقادير وساير المتصلات القارة وغير القارة
ايضا عند اهل التحقيق ولان الاتصال ضعيف الوجود بحيث لا يمكن له الا ان لا يحصل احد جزئيه
الجمع والحضور بعضها عند بعض بل كل منها يغيب عن الاخر بحيث هذه المقدارية وكمية
الاتصالية فما ازيد هذه المرتبة من الوجود لبعده عن منبع الفيض والوجود هو ان تتفارق
كل من العاصف المقدارية الاتصالية عن بعض الاخر ولا يجتمع جهة حدود وجد منها في هذا الموضع
الاتصالية لغاية ضعف وجودها وتبددها بحيث فيها الاجزاء عن الاجزاء وتغيب الكل عن
الكل ولهذا لا يكون التعلق بها منبع العاقلية والمعقولية ويكون عالمها عالم الجهل والغفلة
والموت والشر اذ العلم عبارة عن حضور شيء عند شيء فما لا حضور عنده لشيء لا علم له
بذلك الشيء فبقدر ضعف الوجود يكون قلة العلم وما يلزمه زيادة الجهل وما يصحبه فعالمية
المقداريات والمتكممات على نسبة وجودها ثم اضعف المقادير والمتصلات وجودا
هو غير القار منها كالزمان والحركة حيث لا يمكن فيهما الاجتماع في ان واحد من الزمان كما للاجسام
للقار منها الاجتماع في حد واحد من المكان وهذا الكلام وقع في البين لمناسبة وتنبيه
وتحقيقه ولعلنا نرجع اليه في مستانف القول بزيادة توضيح وتتميم انشاء الله العزيز فالغرض ههنا
تذكر ان الوجود من حيث هو وجود مؤثر ومعشوق على الاطلاق كما مر سابقا فالوجود
لما كان خيرا محضا فاذا صادفه شيء حفظه وامسكه عشقا واذا فقده طلبه شوقا ولا يصلح
الرابع ان الشوق هو طلب كمال هو حاصل بوجه غير حاصل بوجه فان العادم للامر بالكلية لا اشتياق له
ولا طلب اذ الشوق للمعدوم المحض والطلب للمجهول المطلق مستحيل وكذا الواجد للامر لا اشتياق له
ولا طلب لاستحالة تحصيل الحاصل فالواجب جل مجده اذ هو محض حقيقة الوجود في غاية التمام [illegible]
من انحاء النقص مقدس عن شوائب القصور في الوجود والذات فمحال ان يتحقق فيه شوق
الى شيء ويعتريه طلب وحركة لانه تام او فوق التمام بل لكونه تام الوجود وفوق التمام
يلزم ان يشتاق اليه ويعشقه كل ما سواه وكذا العقول الفعالة لكونها فعلية الوجود
على كمالاتها مجبورة على فضائلها التي تليق بمرتبة كل منها فائضة عن الحق مستغرقة
بجمال مبدعها وجاعلها مغترفة من بحر الخير والوجود ومنبع الفيض والجود فتكون مكتفية
ذواتها ووجوداتها بما لها من الخيرات الواردة منها على العالم الادنى
ليس ما يرد في فضيلة وكرامة بل هي جوائز وعطايا ومواهب نازلة منها الى العوالم الاسفل
ورشحات فائضة منها على ادانى الاذاني من غير ان يكون غرض في فيضانها لا
اصلاح الكائنات فلا تتصف هي انفسها بالشوق الى ما دونها بل لا التفات لها الى ما دونها
للذات

لكونها هي في جمال الأزل مستغرقة في شهود الوجود الحقيقي ولا التفات لها ودوام استغراقها
في المبدأ الأعلى لا توصف بالشوق لكنها إلى العالي التفات الانحو مندمج في ذاتها
الإمكانية بحسب خفاء مهيتها وظلمة جواهرها عند اعتبار العقل إياها بنحو من أنحاء ملاحظة العقل
إياها مجردة عن وجودها الواجبي بحسب حدود ماهياتها وذلك لأجل قصور وجوداتها و
نقصان هوياتها عن شدة ما يزيد عليها وإشراقها فيفضل على حدود إدراكها من
الوجود الحقيقي والنور الأحدي فهي من ذلك الوجه من الجهل والظلمة والكدورة اللازمة
للمهية من حيث هي في اعتبار العقل المرتبة في الواقع الزائلة عند سطوع نور الأول
تعالى على ذواتها النورية الوجودية القدوسية وأما غيرها من المرتبتين من الوجود
فسواء كانت نفوسا فلكية أو صورا سماوية أو طبايع عنصرية أو جواهر اشتدادية (?)
أو هيولى جسمانية فإن جميعها مما يستصحبها قوة وشوق إلى التمام أو كمال كما سنكشف لك في
باب الهيولى إن شاء الله وقد علم من قبل في مبحث الغايات شوق المتحركات لتشبه إن
جميع هذه الأشياء كما سبق على أغراض الشوق من هذا البحث نحن بل على أعراض والعبودية (?) اعراف
لهذا المبدع القيوم فإذا تمهدت هذه الأركان والأصول وتقررت هذه الدعاوي
التي بعضها بينة وبعضها مبينة في سوابق الفصول فنقول إنا إثبات الشوق في الهيولى
الأولى فإن لها مرتبة من الوجود وحظا من الكون كما اعترف الشيخ الرئيس وغيره من محصلي
أتباع المشائين وسيتم البرهان عليه في موضعه وإن كانت مرتبتها في الوجود مرتبة ضعيفة
لأنها عبارة عن قوة وجود الأشياء التي تصير عليها المتحدة بها اتحاد المادة بالصورة
في الوجود واتحاد الجنس بالفصل في الماهية وإذا كان لها نحو من الوجود وقد علم بحكم
المقدمة الأولى أن سنخ الوجود واحد ومتحد مع العلم والإرادة والقدرة وغير ذلك من الكمالات
اللازمة للوجود أينما تحقق وكيفما تحقق فيكون لها نحو من الشعور بالكمال شعورا ضعيفا على
قدر ضعف وجودها الذي هو ذاتها وهويتها بحكم المقدمة الثانية فيكون لا محالة شعورها
بالوجود الناقص لها طالبا للوجود المطلق الكامل الذي هو مطلوب كل مؤثر بالذات
للجميع بحكم المقدمة الثالثة ولما كان بحكم المقدمة الرابعة كل ما حصل له بعض من الكمال
ولم يحصل تمامه يكون مشتاقا إلى الحصول ما يفقده منه شوقا ما بإزاء ما كان من ذلك المفقود
ولطالبه وطالبا لتتميم ما وجد منه بحصول ذلك التمام فيكون للهيولى غاية الشوق إلى تمامها
وتتميمها من الصور الطبيعية المحصلة إياها نوعا خاصا من الأنواع الطبيعية وقد سبقت في (?) قبل أن
منها شعورا أحست اشتياق إليه من الكمالات كيف وأن لها نحوا ضعيفا من الشعور
بالوجود الذي لها من طبيعة الوجود الذي هو عين الخير والسعادة ولكن الغرض أن لها
قابلية الاستكمال بجميع الصور الكمالية وإن كانت عارية عن تمامها بحسب الاستعداد جميعا (?)
هو أن واحدا وأن تلك الكمالات كلها وجودية من سنخ ما حصل لها من الشيء القليل
الذي هو وجودها قوة تلك الخيرات الصورية واستعداد حصولها وإن فقدها كان حصول
هذا الأمر القليل الذي هو ما له شعور ضعيف مستدعيا شوقا لما هو ذلك الأمر وزيادة في الشوق

وشدته

وشدته كما يتبع زيادة الشعور وشدته من المشتاق كذلك يتبع شدة الوجود وزيادة الكمال
أو عدمه في المشتاق إليه فالشوق في الهيولى وإن لم يتقوم باعتبار الأول من جهة أن
شعورها إنما هو في غاية الشعور بالأمور لا بفعليتها لكون وجودها قوة وجود الأشياء الصورية
لكن يجب أن يكون لها باعتبار الثاني غاية الشوق لأنها بذاتها تقوى عليها من الصور الخيرات
الغير المتناهية التي هي باعتبار ما غايات لوجود الهيولى ومكملات لنقصاناتها بعد أن يتم (?)
الاستدلال على هذا المطلب ومما يؤكد هذا القول أن لقائل أن يقول (?) ذهنا إلى أن
الهيولى لما كانت حاصلة من جهة العقل الأخير الذي هو أنزل الجواهر المجردة وحصلت في الكلمة (?)
الواقعة في سلسلة الصانعات (?) من جملة قواه الفعالة التي جهتها كانت (?)
توجهاتها أشد استكمالا لأنها أشد نزولا ليحصل نقصانها الأولى فطلبها للرجوع إلى المنبع الذي
ابتدأت منه فهي إنما تكون حينئذ تشوقها إلى الكمال فالمشتاق وإن كان غير الهيولى
لكن من جهة اقترانها بذلك الماهيات وأما الحراك (?) عما ذكره الشيخ والتخلص عما أورده من عرضا (?)
استدلاله على نفي الشوق عن الهيولى فنقول أما قوله أما الشوق النفساني فلا يختلف
في سلبه عن الهيولى فممنوع بل غير صحيح على الإطلاق فإن المادة وإن كانت بحسب اعتبار
العقل إياها مجردة عن الصور أمرا عدميا وبحسب العبارة إياها مطلقة مبهمة ناقصة مبهمة غاية
الإبهام لكنها مما يصلح للتحصيل والتعيين بحسب تحصلاتها وتعيناتها من الصور الجمادية والنباتية و
الحيوانية التي بها تقويم وجود الهيولى محصلة وتحصيل نوعيتها متنوعة فهي إذن باعتبار
تحصلاتها النفسانية الحيوانية اشتياقات نفسانية للكمالات التي تليق بالنفوس سواء كانت
فلكية أو عنصرية مجردة أو منطبعة وباعتبار تحصلاتها النفسانية النباتية يكون لها
اشتياق نباتية للكمالات النباتية كالتغذي والتوليد وباعتبار تحصلاتها الطبيعية
يكون لها اشتياقات طبيعية من التحفظ على الأشكال والأوضاع والتحيز في الأحياز
لا غير ذلك من الخيرات والكمالات اللائقة بحال الأجسام الطبيعية البسيطة والمركبة و
أما قوله وأما الشوق التسخيري للإرادة فغير صحيح لما ذكرنا من إثبات المقدمة المجموعة وأما قوله
ولقد كان يجوز أن يكون للهيولى اشتياق إلى الصور لو كان هناك خلو عن الصور كلها
فنقول قد ظهر مما ذكرنا أن للهيولى بحسب استعدادها للأشياء شوقا إلى الأشياء وما أوحى
أحد أن لها شوقا إلى كافة الصور في كل واحد من الأزمنة ولكل من الاعتبار حتى يتعالى أن
الشوق ليس إلا لما لم يحصل بعد من الأمور التي يمكن حصولها فالهيولى بحسب ذاتها لما كانت
لا صورة لها لخلوها في ذاتها عن صورة ما وإذا تحصلت بصورة فبحسب اعتبار تحصلها بتلك
تلك الصورة المكملة لها لا يوجد لها سكون واطمئنان وغناء وعدم الشوق على الشوق الحاصل
لها عند تنوعها وتحصلها بتلك الصورة لا بما يزيد عليها من الكمالات التي سيأتي درجتها تالية
عنها فإن كل صورة تحصلت للهيولى ليست مما يغنيها عن الافتقار إلى كافة الصور بل كما كانت
حاجتها لا نفسها فتحصلت الهيولى ذات شوق وشهوة إلى سائر الصور كالمرأة التي لا يكتفي
بالجماع مع رجل واحد عن غيره بل لا يزال ذات حكة ودغدغة إلى رجل بعد رجل فإذا ثبت
هي كذلك حال الهيولى بالنسبة إلى الصور من حيث تشوقها إلى التلبس بها وكمال الاستكمال

بوروده فكل صورة حصلت للهيولى لم تخل بعد عن نقص ما وقصور ما وشرية ما يكون شي الا ان
بازائه من الكمالات والخيرات الغير المتناهية لم تخرج بعد من القوة الا الى الفعل الا قدر
متناه وهكذا يترقى في الاستعدادات لحصول الكمالات الاضافية وفيضان الخيرات
النسبية ويكون تحريكها التشوق المنسلها الا ان منتهى الكمال الذي يتحنى قرابته
والكمال العقلي على قرابته لها ان تصل الى الكمال الاتم والخير الاقصى في الصورة بلا
شوب مادة التعطيل بلا قوة والخير بلا شر والوجود بلا عدم فيقف عند الحركات
ويسكن لديه الاضطرابات وتطمئن به الانزعاجات وينقطع له الاشواق ويتم فيه
الخيرات واما قوله ثم لا يليق بها الميلان للصورة الى صل لا اخرة فنقول المختار
على ما ذكرناه هو الشق الاول وهو كون تشوقها لا لاجل الخلو عن الصور كلها ان اريد
الخلو بحيث انها مجردة او لاجل الخلو عن الصور التي تنفد عنها ويمكن حصولها لها واما قوله
ومع هذا فكيف يجوز ان يكون الهيولى يتحرك لنيل الصورة وانما يأتيها الصورة الطارية
الا اخرة بعد ان جهات الطلب والحركة لنيل الصور فيها محمولة كما قررت مقصورة على
نحو واحد وجهة واحدة فمن حيث انها مشتاق ويتحرك لنيل الصورة اي صورة ما وحدت
ما دام وحدت فسبيلها ان يبقى ويدوم لكن لما كان ما بهذه حالة من الموجودات اي يكون مادة
الطبيع فيجب لها ان يوجد لها هذه الصور وضدها فكان لكل منهما حق واستيهال
فالذي لها الحق صورتها ان يبقى على الوجود الذي لها والذي لها الحق من ذات المادة ان
يوجد وجودا اخر مضادا للوجود الذي لها واذا كان لا يمكن ان يوفي لها معا ان
الحقان والاستيهالان معا في وقت واحد لزم ضرورة توقيفهما الى هذه وتوفيه
تلك لما هذه من الواجب الحق تعالى الموفي لكل ذي حق حقه والمعطي لكل قابل مستحقه بعدم
فتوجد هذه الصورة مدة محفوظة الوجود ثم يوجد ضدها ثم يبقى تلك ثم يبقي وجود
احدهما وبقاؤه اولا من وجود الاخرى وبقائه وبالجملة تشوق المادة الى استيهالها
باعتبار بعضها غير من الصورتين المتضادتين غير احتصاص باحدهما دون
الاخرى ولما لم يمكن ان يحصل لها صورتان معا في وقت واحد لزم ضرورة ان
يحصل لها ويتصل بها احيانا هذا الضد واحيانا ذلك الضد ويعطي كل منهما
الافراد عند كل واحد منهما حقه من مادة الاخرى وبالعكس فالعدل في ذلك ان
يوجد مادة هذا لذاك ومادة ذاك لهذا فهذا حال تشوق الهيولى بحسب ذاتها و
اعتبار حلولها في بعضها غير صورة ما واما من حيث تخصصها النوعي فتشوقها الى ما يكون
لها كمال به الصورة الموجودة فيها الفاقدة لكمالها الاتم وبكذا الى غاية و
كمال وصورة ولا اتم منها ثم اعلم ان للاشواق الى صور الممكنات القاصرة
الذوات الناقصة الوجودات عن الكمال التام والخير الاقصى سلسلتين عرضية
وطولية فما ذكرنا من تشوق الهيولى لا صورة بعد صورة بحسب التعدد الزماني فهو تشوقاتها
العرضية في الصور المتعاقبة المتضادة وهي التي يستحقها من الصور المتعاقبة في العمق
واما ذكرناه اولا من تشوقها الى الصور المترتبة في الكمال المترقية في الخيرية التي تكون لكل

فمنها غاية

منها غاية وثمرة لما قبله فهو تشوقها الطولي في الصور المترتبة واما المتلاحقة من
غير تضاد وتعاند بينها بل مع تكامل كل منها بلحوق ما بعدها وهذه السلسلة من
العلل والمعلولات او بعضها سبب للبعض وبعضها علة غائية للاخرى فكذا
السلسلة الاخرى التي هي من المعدات المتفقة الغير المجتمعة فيجوز فيها الا الى حد و
لا يلزم من كون كل غاية لها غاية ولغايتها غاية اخرى عدم الغاية وعدم الشوق
الذي لاجله بيناه في مبحث الغاية وجه حله فهذا تشعشع ونبين مما ذكرنا حقيقة ما هو المورث
من القدماء الالهيين من اشتياق الهيولى الى الصور الطبيعية التي هي خيرات اضافية فيه
ثم اشتياقها الى ما هو الخير الحقيقي والجمال الارفع والكمال الاتم كما نقل ان الحكيم افلاطون
وجميع المشائين والمشاقات انما هي المادة التي هي جهة القوة والاستعداد في الوجود
اذ لم يكن معه فقد ذكر وجد الكمال الذي يتعلق به لم يوجد منه شوق الى التمام الكمال اذ
الشوق يتعلق بالمفقود لا بالموجود بحيث لا فقد لا شوق والفقد اذا لم يكن معه الادراك
الاولى صح الحصول فلا شوق ايضا وجهة الفقد المدارك والفقد للكمال المستلزم كما علمت مرارا
انما هي الهيولى في كل شي كما اوعيناه وهذا ما لم ينكره الشيخ والاعيد من الراسخين في
الحكمة المتعالية كما ستطلع من براهين وجود الهيولى والمباحث المتعلقة باحكامها و
نظائرها مع الصورة ثم العجب ان الشيخ مع انه اثبت في رسالة عملها في العشق حال الشوق
الهيولى الى الصور توجه الاحتجاج الذي ذكر عليه بعدما اقام برهانا عاما على اثبات العشق
الغريزي في جميع الموجودات الحسية وغيرها واورد بيانا خاصا في اثبات البسائط الحية
في كونها متشوقة فقال ان كل واحدة من الهيولى البسيط الغير الحية قرين عشق غريزي لا يخلو
عنه البتة وهو سبب له في وجوده اما الهيولى فلدعومة نزاعها الى الصور مفقودة
وشوقها اليها موجودة ولذلك يلقاها متى عريت عن صورة ما بادرت الى الاستبدال
منها بصورة استحفاظا عن ملازمة العدم المطلق اذ من الحق ان كل واحد من الهويات
يطبعه عن العدم المطلق والهيولى مستقر للعدم المطلق ولا جاهم منها لا الى حفي
في المية وذلك ان الهيولى كالمرأة الذميمة المشفقة عن استعلان قبحها فمهما كشف قناعها غطت
فصل
دميمتها بالكم فقد تقرر ان في الهيولى عشقا غريزيا هذا كلامه في تلك الرسالة
في العلة الصورية والفرق بين الطبيعة والصورة اما الصورة فهو الشي الذي يحصل
الشي به بالفعل سواء كان للعنصر قوام به وبها بحسب طبائع الوجود وهو المخصوص باسم الموضوع
كالجسم للسواد او لم يكن كذلك وهو المخصوص باسم المادة وهي على الاول عرض وعلى الثاني
جوهر وصورة باصطلاح اخر كما علمت من ان الصورة ليست علة صورية للمادة بل لها
ليست جزءا من المادة بل هي علة فاعلية للمادة وعلمت ايضا ان الصورة عند معالي
رتبة منها كله على ان الكل مما تركب منهما وحيثيته واحدة هي جهة الحصول بالفعل
والوجود كما ان هيولى العنصر جهتها القوة في معنى القوة والاستعداد والشوق
والحاجة واما الفرق بين الصورة والطبيعة فهو ان اسم الطبيعة يقع على الاشراك
على معان ثلثة مترتبة بالعموم والخصوص فالعام واقع على الخاص بتقوم الذات

والاخص المقوم الذي هو المبدء الاول للتحريك والتسكين لا بالعرض ولا بالقسر
فاسم الطبيعة متناول للمعنى الثالث من الجهات الثلث بالاشتراك الصناعي لا لاجل
والاشتراك في الجهتين كذلك كلفظ الامكان واما الصورة فكما علمت هي الجزء
الذي يكون به الشيء بالفعل وهي بعينها الطبيعة في البسايط بحسب الذات وغيرها بالاعتبار
لان العنصر البسيط كالماء مثلا جزءه الصوري من القياس الى التقويم النوعي صورة
وبالقياس الى كونه مبدء للاثار الملائمة مثل البرودة والرطوبة طبيعة واما المركبات
فانها لا توجد بالفعل بسبب الطبيعة بالمعنى الثالث بل بسبب صورة اخرى ترد
عليها من المبدء الفياض بحسب خلقة نافذة فلا جرم كانت صورها التركيبية مغايرة لطبايعها
فان قلت اذا كان لابد من الصورة كالاخرى للمركب فالمقوم اما ان يكون هو المجموع
او كل منها او الواحد لا غير قلت ظاهر كلام الشيخ في مواضع من الشفاء هو الاول
فانه قال ان الاجسام المركبة لا تحصل نوعيتها بالقوة المحركة لها بالذات الى
جهة واحدة وان كان لابد ان يكون لها ما هي من تلك القوى فكان تلك
القوة جزء من صورتها تجتمع منه عدة معان يصير كالات له فانها تحصل من
القوى الطبيعية والنفسانية وهذا الكلام بظاهره غير صحيح لامتناع ان يكون
المجموع امور غير مقومة تاثيره التقويم وذلك لانا لو فرضنا عدة صور مقومة لشيء
في [illegible] واحده فاما ان يكون كل واحدة منها مستقلة بالتقويم بحيث يستغني بكل
منها عن كل ما هو غيره فيكون كل واحد مقوما وغير مقوم هذا خلف واما ان يكون المستقل
احدها فقط فلا يكون الاخرى صورة واما ان لا استقلال لاحد منها بل المقوم هو
المجموع من حيث هو مجموع والمجموع بهذا الاعتبار شيء واحد فالصورة المقومة شيء
واحد على ان ذلك يستحيل ايضا لان كل واحد من الاجزاء سابق على المجموع وكل واحد
منها وحده عارض للمادة غير مقوم لها فيكون المادة متقومة فيكون سابقة عليه بالمادة
الواحدة الا انه لاحقة على كل حال من تلك الاجزاء التي هي سابقة على المجموع فيكون سابقة
عليه فلو تقومت المادة بذلك المجموع لزم تقوم كل واحد منها بالاخر وهو محال فاذا
بطل القسم الاول فتعين احد القسمين الاخرين لكن المختار عند الجمهور كما هو المشهور هو القسم
الثاني وان يكون للطبيعة وسائر الصور نصيب في تقويم المركب لكن على التعاقب [illegible]
والله اعلم ان هذا هو المراد بالكلام المنقول عن الشيخ واما نحن فالمختار عندنا هو القسم
الثالث اي كون المقوم هو واحد من الصور والباقية بمنزلة فروعها وتوابعها [illegible]
اولا كما حققناه في مباحث الكليات فان قلت هذا ايضا باطل لان النفس التي [illegible]
مقومات الانسان مثلا لو لم يكن للقوى الطبيعية والنباتية والحيوانية حظ من التقويم لكانت
اعراضا وهي جواهر [illegible] اولا ان يكون الواحد بالنوع جوهرا وعرضا وثانيا ان
يكون صور البسايط مقومة للعناصر التي هي مواد بدن الانسان غير مقومة للمقوم بدن
الانسان مع انها اعراض فيه على هذا الوضع هذا اجل منه عقدة تحل بما [illegible]
الرسالة منا فتذكر لتظهر لك جلية الحال لم تلزم المستحيل كون شيء واحد جوهرا و

عرضيا

عرضيا لشيء واحد بعينه ولا استحالة في كونه جوهريا لشيء وعرضيا لآخر
ومما يجب ان تعلم ههنا ايضا الفرق بين الجوهر والجوهري وكذا العرض والعرضي
فالجوهر جوهر في نفسه ولا يتغير كونه جوهرا بالمقايسة الى شيء آخر لانه ليس من باب المضاف
وكذا العرض واما كون الشيء جوهريا فهو من باب المضاف في الامور النسبية التي لها هوية
دون الاضافة فما لا يتغير باختلاف الاضافات فتختلف بالقياس اليه فتصور انها
مقومة للبسايط وخارجة عن حقيقة كل من المواليد المعدنية والنباتية والحيوانية لانه
احتيجت اليها في حفظ كيفية المزاج المتوقف على الامتزاج منها وكذا الكلام
في صورة النبات فانها مقومة للنبات لكن القوى النباتية من خوادم النفس الحيوانية
وفروعها الى [illegible] عن حقيقة النفس ووجودها شرط في وجود الحيوان ولكنه ليس بمقوم داخل
كما مر تحقيقه مستقصى فتذكره وتذكر ايضا ان كون حد الشيء وشرح ذاته
مشتملا على بعض المعاني اللازمة لا يوجب دخول معانيها في ماهية المحدود ووجوده
اذ ربما يكون للحد زيادة على المحدود وسنحقق ايضا الفرق بين [illegible] وجود الشيء و
علة [illegible] والبحث التام مع الغفلة عن هذا التحقيق كيف يمكن ثم ان كلا من الاجسام
الطبيعية المركبة له وحدة طبيعية فيقال لهذا الحكم [illegible] الاكوان طبيعة كل منها وحدة
وهي التي بها يكون الشيء الطبيعي هو هو بالفعل حتى لو فرض زوال كل واحد منها
من الصور والقوى التي اقترنت بها كان ذلك الشيء هو هو بعينه بحسب الحقيقة

فصل في الغاية وما قيل فيها واما الغاية فهي ما لاجله يكون الشيء كما علمته سابقا و
هي قد يكون نفس الفاعل كالفاعل الاول تعالى وقد يكون شيئا اخر [illegible] خارجا
عنها كالفرح بالغلبة وقد يكون في شيء غير الفاعل سواء كان في القابل كتمام
الحركات التي تصدر عن روية او طبيعة او في شيء ثالث كمن يفعل شيئا لرضاء
فلان فيكون رضا فلان غاية خارجة عن الفاعل والقابل وان كان الغرض من ذلك
الرضا ايضا غاية اخرى وهذا البحث يحتاج الى التفصيل **فصل** في تفصيل القول في
الغاية والاتفاق والعبث والجزاف قالوا ان الشيء يكون معلولا في شيئيته ويكون
معلولا في وجوده فالمادة والصورة علتان لشيئية المعلول والفاعل والغاية
علتان لوجوده ولا خلاف لاحد في ان لكل مركب مادة وصورة وفاعلا واما ان
لكل معلول فلوجوده علة غائية ففيه شك فان من المعلول ما هو عبثا لا غاية فيه
ومنه ما هو اتفاقي ومنه ما هو صادر عن المختار بلا داع ومرجح ومنه ما يكون
لغايته غاية ولغاية غايته غاية وهكذا فلا يكون له بالحقيقة غاية لانه لو كان الكل
ابتداء ابتداء لكانت الجميع اوساطا فلا ابتداء لها وذلك كالحوادث العنصرية
والحركات الفلكية والنتائج المترادفة للقياسات اذا كانت غير متناهية فلنورد بيان
هذه الامور في مباحث المطلب الاول في العبث واثبات غاية له اعلم ان الكل
حركة ارادية لها مبادي مترتبة فالمبدء القريب هو القوة المحركة اي المباشرة لها
وهي في الحيوان تكون في عضلة العضو والذي قبله هو الارادة المسماة بالاجماع و
الذي قبل الاجماع هو الشوق والذي قبله في الحيوان هو الفكر والتخيل واذا ارتسمت
في الخيال او في العقل صورة موافقة حركت القوة الشوقية كل الاجماع بدو

ارادة سابقة بل نفس التصور يفعل الشوق والامر في صدور الموجودات عن
الفاعل الاول على هذا المنوال كما ستفتح لك من ذي قبل ان شاء الله من ان تصور
النظام الاعلى علة لصدور الموجودات من غير حاجة الى شوق ولا استكمال ثم اذا
تحرك الشوق الى الاجماع وتحقق الاجماع خدمته القوة المحركة التي في الاعضاء بعد
تحت اي الحركات الارادية تتم بالاسباب المذكورة فربما كانت الصورة المتخيلة الراسية في العدد صح
هي نفس الغاية التي ينتهي اليه الحركات كالانسان اذا ضجر عن موضع فتخيل صورة
موضع اخر فاشتاق الى المقام فيه فتحرك نحوه وانتهت حركته اليه وربما كانت
غيره كالاشتياق الى الانسان في مكان ليلتقي فيقصد مع في الاول يكون نفس ما
انتهت اليه الحركة نفس الغاية المتشوقة وفي الثاني لا يكون كذلك بل يكون المتشوق
حاصلا بعد ما انتهت اليه الحركة وربما يكون نفس الحركة غاية التحرك فقد تبين ان
غاية الحركة في كل حال من حيث كونها غاية الحركة هي غاية حقيقية او لا له للمبدأ
القريب للحركة الذي يكون في عضلة الحيوان لا غاية له غيرها بخلاف المبادئ التي
قبله اذ ربما كانت لها غاية غير ما تنتهي اليه الحركة كما علمت فان اتفق ان تطابق الكل
القريب المبدآن اللذان قبله اعني القوة الشوقية مع ما قبلها من التخيل او الفكر
كانت نهاية الحركة غاية للمبادئ كلها فليست عبثا لانها غاية ارادية واذا لم تتطابق
ما انتهت اليه الحركة المشتاق التخيلي ولم يطابق الشوق الفكري فهو العبث ثم
كل غاية ليست نهاية الحركة وليست مبدؤها شوق فكري فلا تخلو اما ان يكون التخيل
وحده هو مبدأ الشوق او التخيل مع طبيعة او مزاج مثل التنفس وحركة المريض
او التخيل مع خلق وملكة نفسانية داعية الى ذلك الفعل بلا روية كالعبث باللحية
فيسمى الفعل في الاول جزافا وفي الثاني قصدا ضروريا او طبيعيا وفي الثالث عادة
وكل غاية لمبدأ من تلك المبادئ من حيث انها غاية له اذا لم يوجد يسمى الفعل
بالقياس اليها باطلا واذا تقررت هذه المقدمات فقد علم ان العبث غاية القوة
الخيالية على التفصيل المذكور والشرائط المبينة فقول القائل ان العبث من دون غاية
العبث وغير دون غاية هي خيرا ومظنون انه خير اعم صحيح فان الفعل لا بد ان يكون له غاية
بالقياس الى ما ليس مبدءا له بل القياس الى ما هو مبدء له وفي العبث ليس مبدأ الفكر
الفكر فليس فيه غاية فكرية واما المبادئ الاخر فقد حصلت لكل منها غاية في فعله
يكون تلك الغاية خيرا بالقياس اليه فان كل فعل يعقب في طلب شوق مع تخيل وان لم يكن ذلك
التخيل ثابتا بل يكون زائلا فلم يبق الشعور به فان التخيل غير الشعور به ولو كان
لكل شعور شعور به لذهب الامر الى غير النهاية ثم لانبعاث الشوق من النائم والساهي
وكذا ممن يلعب بلحيته مثلا علة لا محالة اما عادة او ضجر عن هيئة او ارادة
اشتغال الى هيئة اخرى او حرص من القوى ان تتجدد لها فعل وذلك من اسباب
حركة لا تمكن ضبطها والعادة لذيذة والاشتغال عن المملول لذيذ والحرص على

الفعل الجديد

الفعل الجديد لذيذ كل ذلك بحسب القوى الحيوانية واللذة خير حسي او تخيلي فهو خير
حقيقي للحيوان بما هو حيوان وظني بحسب الخير الانساني فليس هذا الفعل خاليا عن خير
حقيقي بالقياس الى ما هو مبدء له وان لم يكن خيرا حقيقيا عقليا

البحث الثاني

في الاتفاق زعم ذيمقراطيس ان وجود العالم انما يكون بالاتفاق وذلك لان
مبادئ العالم اجزاء صغار لا تتجزى لصلابتها وهي مبثوثة في خلاء غير متناه وهي
متشاكلة الطبائع مختلفة الاشكال دائمة الحركة فاتفق ان تصادمت منها جملة
واجتمعت على هيئة مخصوصة فتكون منها هذا العالم ولكنه زعم ان الحيوان والنبات
ليس بالاتفاق واما انباذقلس فزعم ان تكون الاجرام الاسطقسية بالاتفاق فما
اتفق ان كان منه مستعد اجتماعه على وجه يصلح للبقاء والنسل بقي وما لم يكن
كذلك لم يبق ولهم في ذلك حجج منها ان الطبيعة لا روية لها فكيف تفعل لاجل غرض
ومنها ان الكون والموت والتشويهات والزوائد ليست مقصودة للطبيعة مع
ان لها نظاما لا يتغير كما ان اضدادها تعلم ان الجميع غير مقصودة للطبيعة فان نظام
الذبول ولو كان على عكس النشو والنمو لكن له ايضا نظام لا يتغير ونهج لا يختل لما
كان نظام الذبول لضرورة المادة من دون ان يكون مقصودا للطبيعة فلا جرم يحكم
ان نظام النشو والنمو ايضا بسبب ضرورة المادة بلا قصد وداعية للطبيعة
وهذا كالمطر الذي نعلم جزما انه كائن لضرورة المادة اذ الشمس اذا حركت الماء
فتخلص البخار الى الجو البارد فلما برد صار ماء ثقيلا فنزل ضرورة فان اتفق
في مصالح فيظن ان الامطار مقصودة لتلك المصالح وليس كذلك بل لضرورة المادة
ومنها ان الطبيعة الواحدة تفعل افعالا مختلفة مثل الحرارة فانها تحل الشمع وتعقد
الملح وتسود وجه القصار وتبيض وجه الثوب فهذه حجج القائلين بالاتفاق وقبل
الخوض في الجواب نقدم كلاما فنقول ان الامور الممكنة منها دائم ومنها اكثري و
لكل منها علة والفرق منها ان الدائم لا يعارضه معارض والاكثري قد يعارضه
معارض فالاكثري يتم بشرط عدم المعارض سواء كان طبيعيا او اراديا فان
الارادة مع التصميم وتهيئة الاعضاء للحركة وعدم مانع للحركة وناقض للعزم
وامكان الوصول الى المطلوب يمتنع ان يتخلف او لا يوصل اليه ومن الامور
ما يحصل بالتساوي كقعود زيد وقيامه ومنها ما يحصل على الاقل كوجود اصبع زائد
اما ما يكون على الدوام او على الاكثر فلا يقال لوجودهما انه اتفاقي وبالجملة ما وذلك صح
قد يكونان باعتبار ما واحدا مثل ان يسيل الى المادة في تكون كف الحسين فضلة تحركت
عن المصروف منها الى الاصابع الخمس وللقوة الفاعلة صادفت استعدادا تاما
في مادة طبيعية فيجب ان تخلق اصبع زائد فعند هذه الشروط لا بد ان يكون الاصبع
الزائد ويكون ذلك من باب الدائم بالنسبة لهذه الطبيعة الجزئية وان كان نادرا
اقليا بالقياس الى سائر افراد النوع واذا حقق الامر يكون الاقلي انه دائم او
والاسباب في صدوره المبادئ اكثريا او دائميا فلا خطر شروطه واسبابه لم يحكم باتفاقية

فالامور الموجودة بالاتفاق انما هي بالاتفاق عند الجاهل باسبابها وعللها
واما بالقياس الى مسبب الاسباب والاسباب المكتنفة بها فلم يكن شيء من الموجودات
اتفاقا كما وضع ائمة الحكماء الاشياء كلها عند الاوائل واجبات معلومات
الا ان يجمع الاسباب والعلل حتى لم يشذ عن علمه شيء لم يكن شيء عنده موجودا
بالاتفاق فان عثر حافر بئر على كنز فهو بالقياس الى الجاهل بالاسباب التي
ساقت الى فرد الكنز اتفاق واما بالقياس الى من احاط علما بالاسباب المؤدية
اليه فليس بالاتفاق بل بالوجوب فقد ثبت ان الاسباب الاتفاقية حيث يكون
يكون لاجل شيء الا انها اسباب في علية بالعرض والغايات غايات بالعرض وربما
تتادى السبب الاتفاقي الى غايته الذاتية كالحجر الهابط اذا شج ثم هبط الى
مهبط الذي هو الغاية الذاتية وربما لا تتادى الى غايته الذاتية بل اقتصر
على الاتفاقي كالحجر الهابط اذا شج ووقف ففي الاول يسمى بالقياس الى الغاية
العرضية سببا اتفاقيا وفي الثاني يسمى بالقياس الى الغاية الذاتية باطلا فاذا تحقق
ما قدمناه فقد علم ان الاتفاق غاية عرضية لامر طبيعي او ارادي او قسري
منتهي الى طبيعة او ارادة فيكون الطبيعة والارادة اقدم من الاتفاق لانهما ما لم
تكن اولا امور طبيعية وارادية لم يقع اتفاق فالامور الطبيعية والارادية
متوجهة نحو غايات بالذات والاتفاق طار عليهما اذ قيل ان الامر الكائن
في نفسه عن موضوع عنها اذ ليس دائما ولا اكثريا فكذا يلزم ان يكون من شانها ذلك لا دائما و
لا اكثريا او لعلم يكن من شانها التادية اصلا لم تقل ذلك الا انه اتفق مثل كسوف
عند قعود زيد فانه لا يقال ان قعود زيد العوان كان سببا لكسوف الشمس اذ ليس
اسبابه المؤدية فيكون غاية ذاتية له طبيعة او ارادة فظهر ان وجود الاتفاق يدل على
الاتفاق وان كان للاتفاق مدخل بالقياس الى بعض افراده فاثبات الاسباب وكسر او
دعوى الطبيعة كله باطل واما الجواب التفصيلي عن الشبهة المذكورة ففي الاولى انه ليس اذا
عدمت الطبيعة الروية وجب ان يحكم بان الفعل الصادر عنها غير متوجه الى غاية
فان الروية لا تجعل الفعل ذا غاية بل انما تميز الفعل الذي يختاره وتعينه من بين
افعال يجوز اختيارها ثم يكون لكل فعل من تلك الافعال غاية مخصوصة يلزم تادي
ذلك الفعل اليها لذاته لا لجعل جاعل حتى لو قدر كون النفس سليمة عن اختلاف الدواعي
والصوارف لكان يصدر عن النفس فعل متشابه على نهج واحد من غير روية كما
في الفلك فان الافلاك سليمة عن النوازع والعوارض المختلفة فلا جرم افاعيلها
على نهج واحد من غير روية ومما يؤيد ذلك ان ليس الروية فعلا ذو غاية وهي الاصلاح
للروية اخرى وايضا ان الصناعات لا شبهة في تحقق غايات لها ثم اذا صارت
ملكة لم تحتج في استعمالها الى الروية بل ربما تكون عائقة كالكاتب الماهر لا يروي في كل
حرف وكذا العواد الماهر لا يتفكر في كل نقرة واذا روى الكاتب في كتبه حرف او
العواد في نقرة يتبلد في صناعته فللطبيعة غايات بلا قصد وروية وقريحة

هذا

هذا اعتصام الرأي بالعصمة ومبادرة اليد الى حك العضو من غير فكر ولا
روية واوضح منه ان القوة النفسانية اذا حركت عضوا ظاهرا فانما تحركه بتوسط
الوتر والعصب لا شعور لها بذلك وفي الشبهة الثانية ان الفوت في هذه الكائنات
تارة لعدم كمالها وتارة لحصول موانع وارادات خارجة عن مجرى الطبيعة
اما الاعدام فليس من سوء كون الطبيعة متوجهة لا غاية ان يبلغ اليها فالموت
والفساد والذبول كل ذلك لقصور الطبيعة عن البلوغ الى الغاية وههنا ليس
هذا المشهد موضع بيانه واما الذبول فهو انقضاء الغاية وذلك لان
له سببين احدهما بالذات وهو الحرارة والآخر بالعرض وهو الطبيعة ولكل منهما غاية
فالحرارة غايتها تحليل الرطوبات فتسوق المادة اليه وتعينها على النظام
وذلك للحرارة بالذات والطبيعة البدنية غايتها حفظ البدن ما امكن بالمداد
بعد امداد وذلك كل حد وبال يكون الاستعداد فيه اقل من المدد اذ ولكل شيء في علم
النفس فيكون نقصان الامداد سببا لنظام الذبول بالعرض والتحليل سببا بالذات
للذبول وفعل كل واحد منهما متوجه الى غاية ثم ان الموت وان لم يكن غاية بالقياس
الى بدن جزئي فهو غاية بالقياس الى النظام وحسن لما اعد للنفس من الحيوة الزلية
وكذا ضعف البدن وذبوله لما يتبعهما من رياضات النفس وكسر قوتها البدنية التي
بسببها تستعد للآخرة على ما عرف في علم النفس واما الزيادات فهي كائنة لغاية ما
فان المادة اذا فضلت في الطبيعة الصورة التي تستحقها ولا تعطلها كما عملت
فيكون فعل الطبيعة فيها بالغاية وان لم يكن غاية للبدن المجموع ولكن لا يمتنع ان يكون غاية
للطبيعة يجب ان يكون غاية لغيرها واما فعل المطر فممنوع بل السحب فيه اوضاع سماوية ترتب
بحسبها قوابل واستعدادات ارضية للنظام الكلي وانفتاح الخيرات ونزول البركات
فهي اسباب الهية لها غايات دائمة او اكثرية الطبيعة وفي الشبهة الثالثة ان القوة
المحرقة لها غاية واحدة هي احالة المحترق الى مشاكلة جوهرها واما سائر الافاعيل
كالحل والعقد والتسويد والتبييض وغيرها فمن توابع ضرورية تستلزم الاتمام
الضروري الذي هو احدى الغايات بالعرض وقد ذكر في كتاب الشفاء امثال ذلك من اتباع المجلس
بحيازات مبنية على المثال هدايات وشواهد موضحة ولذلك حمل بعضهم كلامه في البحث
والاتفاق على انه من الرموز والتجوزات وانه يحمل على ما لا يدل عليه ظاهر كلامه وحده
على قوة سلوكه وعلو قدره في العلوم ومرحلة تلك الدلائل الواضحة لن التبعة الواحدة
اذا استحالت فيها حية بروحه ثعبانا سمت البر او الشجر شعرا فعلم لها صورة حركة بحس
بها والاخر شعرا لاجل ان القوة الى على تحريكها الا ملك الصورة لا الضرورة المادة ولها
ولو وضع اجزاء الارض مختلفة فاختل فيها حس الجهة الارضية بل لا بد وقوة في الجملة افادت
تلك الى جنسه لذلك الجزء الارضي فان كانت المادة تلك الى جنسه الجوهر سابقة عليها
لزم التسلسل وان لم يكن كذلك كانت القوة الموجودة في البذرة لذاتها متوجهة الى غاية معينة

والا فلم لا ينبت الزيتون برا والنخل شعرا ومنها ان الغايات الصادرة
عن الطبيعة في حال ما يكون الطبيعة غير معوقة كلها خيرات وكمالات ولهذا
اذا تأدت الى غايات ضارة كانت ذلك في الاقل فلهذا لابد ان
لها سببا عارضا فيقول فاذا اصاب بدن الحيوان حتى مرض وذبل ولم
ينبت البر والشعر واذا كان كذلك فالطبيعة متوجهة الى الخير ان لم يعقها
عائق وايضا انا اذا احسنا بعصور من الطبيعة عنايتها بالصناعة كما نفعل
الطبيب معتقدا انه اذا زال العارض واشتدت القوة توجهت الطبيعة
الى افادة الصحة والخير وهذا يدل على المقصود **المبحث الثالث** في غايات الافعال
الاختيارية اي من المعطلة قوم جعلوا فعل الله تعالى خاليا عن الحكمة والمصلحة
مع انه قد علمت ان للطبيعة غايات وان فعل النائم والساهي لا يخلو عن غاية
ومصلحة لبعض قوى التي هي المحركة فاعلة لذلك الفعل وان لم يكن للقوة العقلية او
الفكرية مدخل تخيلي او حسن حيوان العنكبوت فيها التشبث في الالات على
والمرح ما شكله كمرثية من طرائق الهارب ورعيه الى نوع وقد حكى الحكماء ان
ولم يعلموا ان خفاء المرجح عن علمهم لا يوجب نفيه فان من جملة المرجحات فاعلينا
في هذا العالم امور خفية عنا كالاوضاع الفلكية والامور العالية الا انه وقد تعلقوا
انه مع ابطال الدور في الافعال وتمكن الارادة الجزافية [illegible] ما اثبات
الصانع فان الطرق الى اثباته ان الجائز لا يستغني عن المرجح فلو ابطلنا هذه
القاعدة لم يمكننا اثبات واجب الوجود بل مع ارتكاب القول بها لم يبق
مجال للنظر والبحث ولا اعتماد على المتعينات لعدم الامن عن ترتب نقيض النتيجة
عليها وربما يحلق في الان حالة تزيد الاشياء لا لكمالها بل لاجل الارادة الجزافية
ينسبونها الى الله تعالى فهؤلاء القوم في الدورة الكلامية كالسوفسطائية في الحكمة
السابقة ومنها ما مر من كون الارادة مرجحة صفة نفسية لها [illegible]
لا يعقل كون العلم علما والقدرة قدرة وهو ايضا كلام لا حاصل له فان مع [illegible]
طرف الفعل كيف يتخصص احدهما الى صفة التي يقولونها [illegible] فان كان ذلك
الى صفة كانت حاصلة ايضا لو فرض اعتبار [illegible] الاخر الذي فرض [illegible]
لهذا الى [illegible] منها ما سبق ايضا من قولهم ان الارادة مخصصة لنيل الفعل بلا [illegible]
باحد الامور لعلقت بامر دون امر وهذا كان في اقتضائهم فان المريد كما
اتى [illegible] الارادة من الصفات الاضافية فلا يتحقق ارادة بمجهول [illegible] ثم
يعرضها التعلق ببعض الاشياء نعم اذا حصل تصور شيء قبل وجوده ويرجح احد
جانبي امكانه يحصل ارادة متخصصة باحدهما فالمرجح متقدم على الارادة [illegible]
اقوى مما ذكر من قبلهم امورا ورد صاحب [illegible] المشرقية الا مثال الكلي
جسم متشابه الاجزاء وقد تحيث عنه نقطتان للقطعية ودائرة لان يكون منطقة

وخلالا

وخلالا يكون محورا دون سائر النقاط والدوائر والخطوط مع امكان جائزا
بحسب الذات لان يكون القطبان غير تينك النقطتين وكذا المنطقة والمحور ويكون
عظيمة اخرى وخطا اخر ثبت به المحل والثاني ان الكل يعلل بحركة خاصة الى جهة معينة
دون غيرها من الجهات مع جواز وقوع الحركة الى كل واحدة منها وكذا الكل له حركة
حد معين من السرعة والبطء دون غيره مع تساوي النسبة اليها الثالث اختصاص كل
كوكب بموضع معين من الفلك مع عدم خصوصية توجد في ذلك الموضع دون غيره لتساوي
الجميع في الطبيعة فالكل يجوز وقوعه في موضع اخر من فلكه الرابع اختصاص العالم بمقدار
خاص دون ما هو اعظم منه او اصغر مع جوازهما عند العقل والجواب عن الاول ان ذلك
السطح يوجد بالفعل لو لا الحركة فان الحركة المعينة توجب تعين النقطتين ويلزم منهما
تعين المحور الواقع بينهما فانه لولا الحركة لم تتعين دائرة للمنطقة المستلزمة لتعين القطب
والمحور وعن الثاني ان اختلاف الحركات جهة وسرعة لاختلاف مباديها العقلية وكونها
مقتضية للافلاك وحركاتها على وجه يتبعها احسن النظامات ويخرج منه للحواس عن المسالك
رسالة مفردة في حل هذه الاشكالات الفلكية بتمهيد مقدمات اصولية تزول بها ريب
عن العلم [illegible] فليراجع اليها وعن الرابع ان الكل جسم [illegible] وغيره
طبيعة خاصة بمقتضى [illegible] فلا يمكن غيره والتحيز العقلي ربما لا يوافق الواقع
لعدم اطلاع العقل على خصوصية السبب [illegible] مع ان تعين موضع ما للكوكب انما يحصل
للكوكب لا قبله والا كان [illegible] وبعد وجوده لا يجوز له التبدل فالحق
ان المختار متى كانت نسبة المعلول اليه امكانية من دون داع ومقتضى لصدوره يكون صدوره
عنه ممتنعا لامتناع كون المساوي راجحا فان يجوز ذلك من العاقل ليس الا قولا باللسان دون
تصديق العقل فعند ذلك [illegible] الداعي هو غاية الايجاد وهو قد يكون نفس الفاعل كما
في الواحد تعالى لانه تام الفاعلية فلو احتاج في فعله الى معنى خارج عن ذاته لكان قاصرا
في الفاعلية وستعلم انه مسبب الاسباب وكل ما يكون فاعلا اولا لا يكون لفعله غاية اولى من
ذاته او الغايات كسائر الاسباب يستند اليه فلو كان لفعله غاية غير ذاته فان لم تستند
وجودها اليه لكان نقضا للفرض وان استند اليه فالكلام عايد فيما هو غاية داعية لصدور
تلك الغاية المفروضة كونها غير ذاته تعالى [illegible] حتى ينتهي الى غاية هي عين ذاته
تعالى غاية الجميع كما انه فاعلها [illegible] وذلك انه [illegible] واجب الوجود
اعظم مبتهج بذاته وذاته مصدر جميع الاشياء وكل من ابتهج بشيء ابتهج بجميع ما يصدر عن ذلك
الشيء من حيث كونها صادرة عنه فالواجب تعالى يريد الاشياء لا لاجل ذواتها بل من حيث
انها صادرة عن ذاته تعالى فالغاية في ايجاد العالم نفس ذاته المقدسة وكل ما كان [illegible]
[illegible] كان فاعلا وغاية لذلك الشيء حتى ان اللذة فينا لو كانت شاعرة بذاتها وكانت
ذاتها مصدر الفعل لكانت مريدة لذلك الفعل لذاتها ولاجل كونه صادرا عنها فانها لما كانت

حينئذ فاعلا وغاية **وهم وتنبيه** ما وجد اكثر في كلام بعضهم من ان الحق الاول
الفاعل ولا يلتفت اليه والا لزم كونه مستكملا بذلك الفاعل فلكون وجوده اولى
له من عدمه والعلة لا تستكمل بالمعلول كما عرفنا ولا تنافي ما ذكرناه اذ المراد من المحبة
الا ابتهاج المنبعث عن العلم بالنسبة الى الفاعل هو ما هو بالذات وعلى سبيل القصد
لا ما هو بالعرض ولا على سبيل التبعية فلو احتجت الى احد تعالى فعله واراده
لاجل كونه اثرا من اثار ذاته وشيئا من رشح فيضه وجوده لا يلزم من احتياجه تعالى
لذلك الفعل لان وجوده بهجة وخيرا له تعالى بل بهجته انما هي بما هو محبوب بالذات وهو
ذاته المتعالية التي لكمال وجمال رشح وفيض من كماله وجماله قرأ القارئ بين يدي
الشيخ ابي سعيد بن ابي الخير رحمه الله قوله يحبهم ويحبونه فقال بحق انه يحبهم لانه لا يحب
الا نفسه فليس في الوجود الا هو وما سواه من صنعه والصانع اذا مدح صنعه فقد مدح
نفسه ومن سر هذا الحقيقة ما قيل لولا العشق ما وجد سماء ولا ارض ولا بر ولا بحر
والغرض ان محبة الله تعالى للخلق عائدة اليه فالمحبوب والمراد والمحبوب بعينه ذاته تعالى
لذاته كما انك اذا احببت انسانا احببت آثاره لكان محبوبك بالحقيقة ذلك الانسان
كما قيل شعرا وما حب الديار شغفن قلبي ولكن حب من سكن الديارا

المبحث الرابع في غاية الكائنات المتعاقبة لا الى نهاية ولنمهد لبيانها مقدمة
هي ان من جملة الغايات بالعرض هو الذي يقال له الضروري وهو على ثلثة اقسام
احدها الامر الذي لا بد من وجوده حتى توجد الغاية على ان يكون وجوده متقدما على
وجود الغاية مثل صلابة الحديد لتتم القطع وهذا يسمى في لغات الحكمة او بحسب الطين
ومن هذا القبيل الموت ... فان الموت غاية نافعة لنظام النوع والنفس ايضا
كما اشرنا اليه آنفا ما يكون لازما للزوم الغاية متكررة في الوجود مع الغاية مثل انه
لا بد من جسم ادكن للقطع وانما لم يكن منه بد لا لاكفيته بل لانه لازم للحديد الذي لا بد
منه الثالث الذي يكون حصوله مترتبا على حصول الغاية اما على طريق اللوازم كحدوث
الحوادث العنصرية عن حركات الافلاك في غاية الحركة الفلكية ما فوقها واما لا على طريق
اللزوم كحصول الولد التابع للغاية في التزويج وهو التناسل فهذه الاقسام غايات
بالعرض ويقال لها الضروري ووجود الشر في عالمنا من هذا القسم اعني الضروري فانه
لما وجب في العناية الالهية التي هي الجود وجود كل خير وكان كل منها مبدء المركبات من
العناصر الاربعة وكان لا يمكن وجود النار موجودا بما فيها النظام الا الغاية المقصودة
الا على صفة الاحراق لزم من ذلك ان يفسد بعض المركبات واما انها كيف تحصل الخيار
الا بعده فما توجبه حركات الافلاك التي هي صادرة عن التدبير الالهي والنظام الكلي
فالضروري بالقياس الى افراد الشر ضروري وبالقياس الى الانواع والنظام الكلي غاية الايضاح
كلامه في الخير والشر سيأتيك زيادة توضيح في باب العناية ان شاء الله تعالى اذا تقرر ذلك
فنقول اما القول في الحوادث الكائنة الفاسدة فهو انه يعلم ان الغاية الذاتية
للطبيعة المدبرة للعالم ليس وجود شخص معين من النوع بل الغاية الذاتية ان توجد
الماهيات النوعية وجودا دائما فان امكن ان يبقى الشخص الواحد منها تحقق الاتصال
لا تعاقب الاشخاص فلا جرم لا يوجد منها الا شخص واحد كما في الشمس والقمر وان لم يكن تعاقبت

الشخص الواحد

الشخص الواحد كما في الكائنات الفاسدة فحينئذ يحتاج الى الاشخاص المتعاقبة لاجل
حيث ان تلك الكثرة مطلوبة بالذات بل من حيث ان المطلوب بالذات لا يمكن حصوله
الا مع ذلك فيكون الا نهاية في الاشخاص غاية عرضية لا دائمة فالغايات الذاتية متناهية
فهذا بيان ان غاية الطبيعة المدبرة للنوع واما غاية الطبيعة المخصصة في بقاء ذلك الشخص
المعين وليس لها غاية عن ذلك واما الحركة الفلكية المستمرة فالمقصود منها كما ستعرف اخراج
الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ليحصل لنفوسها التشبه الكامل وذلك لما لم يمكن الا بتعاقب لحصول
الاوضاع الحركية لا جرم صارت الاوضاع المتعاقبة غايات عرضية لحصول الكائنات
العنصرية كما سمعت واما المقدمات والنتائج فنحن لا نعلم ان المراد بتناهي العلل الغائية
انه لا يجوز ان يكون للفاعل الواحد غاية بعد غاية لا الى نهاية فاما ان يكون للافعال
الكثيرة غايات كثيرة فذلك جائز وهنا لكل قياس غاية معينة وليس للمجموع ذلك الفعل غاية
سوى تلك الغاية فلا سبيل الى منه **فصل** في الفرق بين الغاية والخير اعلم ان العلة الغائية
اما واقعة تحت الكون او هي اعلى من الكون فان كانت واقعة تحت الكون فهي اما ان
يكون موجودة في القابل كوجود صورة البيت في الطين واللبن مثلا للبناء واما ان
يكون موجودة في نفس الفاعل كالاستكمال في ... الغاية بالحقيقة هو السبب الاول
لسائر العلل في ذلك لانه ما لم تكن الغاية متصورة في نفس الفاعل لم يحصل لكون الفاعل
فاعلا ولكنها معلولة في الوجود الى سائر العلل اذا كانت واقعة تحت الكون
ففي القسم الاول منها تقول اذا قيس الى الفاعل من حيث ان تصوره صار محركا له و
علة لكونه فاعلا كان غاية وغرضا واذا قيس الى الحركة كان نهاية لا غاية لان الغاية لها
الشيء فلا يصح ان يبطل مع وجوده الشيء بل يستكمل به والحركة تبطل مع انتهائها
واذا قيس الى الفاعل من حيث يستكمل به وكان يحصل عنه بالقوة فهو خير لان فيه ... بالقوة
تكميل والعدم شر فالحصول والوجود يكون خيرا واذا قيس الى القابل من حيث هو قابل
وبه صار بالفعل فهو صورة فله نسبة الى امور اربعة ولكل حيثية اسم خاص وفي القسم
الثاني اذ هو صورة او عرض في الفاعل اذا نسب اليه من حيث يستكمل به كان خيرا
ومن جهة انه مبدء حركته كان غاية فهو باعتبار غاية وباعتبار اخر خير جميعا او
منفكين كبعض الحالات التي هي مبدء في التخيل الصرف دون العقد الفكري والطبيعة بغايته حج
لكن العلم ان غاية الفاعل القريب الملاصق لتحريك المادة صورة في المادة وما
صورة في المادة فهو ليس فاعلا قريبا فان الفاعل يكون الذي غايته صورة في المادة
والذي غايته ليست صورة في المادة امر واحدا كانت في علته مختلفة بالقوة البعيدة والمباشرة
للحركة عنها والصورة التي هي في المادة يكون غاية له بالحدس الحسن بالذات بالاخرى بالعرض
مثل ان يبني الانسان بيتا ليسكن فانه من جهة ما هو طالب السكنى علة لكونه غاية فالمسكن علة اولى
للبناء من جهة ما هو بناء ومعلول له من جهة ما هو مسكن فهو من حيث كونه مسكنا علة بعيدة للبناء
ومن حيث كونه بناء علة قريبة فلا جرم غايته بالاعتبار الاول ليست صورة في المادة و

بالاعتبار الاخر الذي هو به صوره وهيئة في البيت **فصل** في الفرق بين الخير والجود
قد علمت ان الغايه ربما يكون بحسب نحو من الوجود فاعلا للفاعل بما هو فاعل وعلة غائية
للفعل وبحسب نحو اخر من الوجود معلولا لمعلوله فلها بهذا النحو من الوجود قياس الى الفاعل
المستكمل به وقياس الى الفاعل الذي يصدر عنه فهو بالقياس الى الفاعل الذي لا يكون مستكملا
او لشيء منبعث كان جودا وبالقياس الى المنفعل كان خيرا او الخير ما يطلبه كل شيء وهو
الوجود او كمال الوجود واما الجود فهو افادة ما ينبغي لا لعوض فالواهب لما لا يليق
بالموهوب له ليس بجواد كمن يهب سكينا لمن يقتل به مظلوما وكذا من اعطى فائدة
ليستعيض منها بدلا سواء كان ذلك البدل شكرا او ثناء او صيتا او فرحا بل الجواد من
افاد الغير كمالا في جوهره او في احواله من غير ان يكون بازائه عوض بوجه من الوجوه
فكل فاعل يفعل لغرض يؤدي الى شبه عوض فليس بجواد بل هو معامل مستعيض
فيكون ناقصا فقيرا لانه اعطى شيئا ليحصل له ما هو اطيب به ومن كان الاولى به فعل شيء
فاذا لم يصدر عنه كان عادم كمال فكان ناقصا في ذاته واذا توقف كماله على امر
ما فكان فقيرا وان كان ذلك الامر كمال غيره او نفي الفقر عنه او ايصال الخير اليه
فان حصول شيء من ذلك لغيره ولا حصوله له ان كانا بمنزلة واحدة بالقياس الى
ذلك الفاعل فلا داعي له الى ذلك الشيء ولا مرجح لحصول ذلك الخير لغيره فيبقى
الفعل عنه في حد الامكان لان الغرض هو المقتضي للفعل والخير الموجب لحصول غرضا
وان لم يكونا بمنزلة واحدة فقد يرجع الى الاولى له غرض يحصل بذاته فان سئل لم
لا يزال يتكرر في الغرض الى ان ينتهي الى ذات الفاعل من خير يعود اليه او شر ينفي عنه فحينئذ
تقف السؤال اذ حصول الخير لكل شيء وزوال الشر عنه هو المطلوب بالذات لان
الاراده والطلب لمن يخشى انه يطلب كل شيء لمعشوقه من ذاته فقد تبين ان كل
كل طالب غرض ناقص وبالجملة فطالب العوض فقير مسكين كما حذا الملخص
ما وجدنا في كتبهم **تعقيب تحصيل** اعلم ان النزاع في العلة الغائية هو المحصه من الحكم
من افضل اجزاء الحكمة وما ذكر في الكتب منها فيه هلات واشياء غير منقحة لا تنحل الا
بالكلام المتبع والتحقيق البالغ فنحن نخوض في تبيينها وتوفيه الحقوق في النقض عن الشكوك
الوارده عليها بقدر الوسع والطاقة فنقول انه لما تحقق سلف ان العلة الغائية
وجد بها في الحقيقة بعينها العلة الفاعلية وانما المغايرة بحسب الاعتبار فان الجائع
اذا اكل للشبع فالشبع فان الاكل لانه يحصل الشبع فهو اول ان تستكمل لوجود الشبع فيصير
حد التحصل الواحد العين فهو من حيث انه شبع ان يحصلا هو الذي بالاكل لمحصل صار
وجودا فالشبع ان يحصلا هو العلة الفاعلية لما يحصله فاعلا تاما والشبع في وجوده
العائد المترتبة على الفعل فالاكل صادر عن الشبع ومصدر للشبع وكل باعتبارين
مختلفين فهو باعتبار الوجود العلمي فاعل وعلة غائية وباعتبار الوجود العيني غاية
فعلم ان العلة الغائية لا ينفك عن الفاعل والغاية المترتبة على الفعل انما ترجع
اليه بحسب الاستكمال فظهر ان من تسميه الغاية انما يكون في نفس الفاعل كالفرح والى ما
يكون في القابل والى ما يكون في غيرهما كما ذكرنا فلان غير صحيح فان الغرض الاخير
في الحقيقة يرجع الى القسم الاول وهو ما يكون في نفس الفاعل فان الباني

لا يبني

في تحقيق ان افعال الله سبحانه تعالى معللة بالاغراض

لا يبني والمحصل لرضا السلطان بفعله لا يحصل الا لمصلحة يعود اليه سواء كان
المراد من الغاية ما يحمل الفاعل فاعلا او ما يترتب على الفعل ترتبا ذاتيا وكلام بعضهم
الاخر انه قد يكون الغاية نفس ما ينتهي اليه الحركة وقد يكون غيره كما ذكرناه من طلب
مكان للملاقاة عن غيره او للقاء صديق اذ لا اولوية او لطلب صحة او لنفع
يعود الى النفس لم يتصور الحركة الارادية ويمكن الاعتذار عن الاخير لما ذكره
بعضهم من ان المراد من الغاية في هذا التقسيم والتعميم الاخر هي النهاية المترتبة
على الفعل اذ قد سبق ان الغاية بهذا المعنى الصالح ليس يعود الى الفاعل ولو بحسب
الظن اذا لم تكن عائقة بل بان المراد منه ان الغاية بحسب المسمى ما ينتهي اليه
الحركة او غيرها ثم اعلم انه قد وجد في كلامهم ان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض
والغايات ووجد كثيرا في السنتهم انه تعالى غاية الغايات وانه المبدء والغاية
وفي الكلام الالهي الا الى الله تصير الامور وان الى ربك الرجعى الى غير ذلك مما لا يعد
ولا يحصى فان كان المراد من نفي التعليل عن فعله تعالى نفي ذلك عنه بما هو غير ذاته
فهو كذلك لما سبق من ان الفاعل الاول يجب ان يكون تاما في فاعليته لا يحتاج ان يتوقف
على غيره في الفاعلية لكن لا يلزم من ذلك نفي الغاية والغرض عن فعله مطلقا كما علمت تعالى
فلك ان تحمل علمه تعالى بنظام الخير الذي هو عين ذاته علة غائية وغرضا في الايجاد
فان قلت العلة الغائية كما صرحوا به هي علة لفاعلية الفاعل فيجب ان تكون غير ذات
الفاعل ضرورة مغايرة المقتضي للمقتضى قلت هذه المسامحات في كلامهم كثيرة فانهم
كثيرا ما يطلقون الاقتضاء على المعنى الاعم منه الذي هو مطلق عدم الانفكاك اعتمادا
على فهم المتدرب في العلوم كيف وهم يقيمون البرهان ولا ضرورة على ان الفاعل يجب ان يكون
غير الغاية في الحقيقة فان الفاعل هو ما يفيد الوجود والغاية هي ما لاجلها الوجود
سواء كان عين ذات الفاعل او امرا مباينا ليس لو فرضنا الغاية امرا مباينا لذاته
وكان ذلك الامر مصدرا بفعل دائما لكان فاعلا وغاية فقد علم ان مراد الحكماء من الغاية
التي نفوها عن فعله تعالى هي ما يكون غير نفس ذاته من كرامة او محمدة او ثناء او ايصال
نفع الى الغير او غير ذلك من الاشياء التي تترتب على فعله من دون الالتفات اليها من جناب
القدس واما الغاية بمعنى كون علمه بنظام الخير هو عين ذاته داعيا له الى افادة الخير
بالوجه الذي ذكرناه اولا فهو مما قال به المحققون من الحكماء وشهدت به عقول الفحول
واذعن الاكابر والاعيان وقد نص عليه الشيخ الرئيس في التعليقات بقوله ولو ان
انا عرفنا الكمال الذي هو واجب الوجود بالذات ثم كان نظم الامور التي بعده
على شاكلته حتى كانت الامور على غاية النظام لكان غرضنا بالحقيقة واجب الوجود بذاته
الذي هو الكمال فان كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو ايضا الغاية والغرض
انتهى ثم نقول كما ان المبدء الاول غاية بهذا المعنى المذكور فهو غاية بمعنى ان جميع الاشياء
طالبة لكمالاتها ومتشبهة به في تحصيل ذلك الكمال بحسب ما يتصور في حقها فلكل منها عشق و

اليه اراديا كان او طبيعيا والحكماء المتألهون حكموا بسريان نور العشق والشوق
في جميع الموجودات على تفاوت طبقاتهم فالكائنات باسرها كالمبدعات
على اغتراف شوق من هذا البحر الخضم واعتراف متوق بوحدانية الحق القديم
فلكل وجهة هو موليها يتحرك اليها ويعشق بنار الشوق نحو الوصول اليها
والى الاشارة في الصحيفة الالهية بقوله وان من شيء الا يسبح بحمده ومعنى ذلك ان
كل واحد من الهويات المدبرة والانيات الصورية لما كان بطبعه نازعا الى كماله
الذي هو خيرية هويته المستفادة عن هوية الخير الاول ونافرا عن النقص الخاص به الذي
هو شريته المنبعثة من الهيولى والاعدام تحقق ان لكل واحد منها شوقا طبيعيا وعشقا
غريزيا الى الخير فالخير لذاته معشوق ولولا ان الخير بذاته معشوق لما توجهت الطبائع
وما انقضت الهمم على اشارة في جميع التصرفات الى الخير المحض فمبدء هذا العشق له
والشوق اليه عند فقدانه ان كان مما يمكن والاتحاد به عند وجوده فان كل
الموجودات يستحب ما يلائمه وينزع اليه مفقودا وان الخير عاشق للخير اما الخاص به اذا كان
من الخيرات الخاصة الامكانية او المطلق وهو الخير الوجوبي والوجود الصرف الذي لا
يصحبه شوب شر وعدم والنور الجميع بلا ظلمة وعلة العشق هو ما نيل وسينال
من المعشوق وكلما زادت الخيرية واشتد الوجود زاد استحقاق المعشوقية وزادت
العاشقية للخير لكن الموجود المقدس عن شوب القوة والامكان اذ هو الغاية في
الخيرية فهو الغاية في المعشوقية والغاية في العاشقية فذاته عاشقة لذاته اكمل عشق واوفاه
والصفات الالهية على ما ستعلم لما لم تتمايز عن الذات فالذات العشق بها كصريح الذات
وساير الموجودات اما ان يكون وجودها عين عشقها او تستتبعه عنه ما على الكمالات
عشقها كالعقول الفعالة العاقلة لنتائج النور الالهي بغير وسط وبلا روية واستعانة
بحس وتخيل وهي الفاعلة للامور المباشرة الى فلكه المتقدمة العالية والتحبب بالنفس
ثم النفوس العالية الالهية بتوسط العقل الفعال عند اخراجه القوة الى الفعل
واعطائها القوة على التصور والتمثل وامساك المتمثل فيها والتطلب بذلك اليه
وبعدها القوى الحيوانية ثم النباتية فلكل واحدة منها عبادة الهية يصلح لها وتليق
بها وتشبه بقدر الامكان بمبدئها الاعلى وحكاية عن تدبيره للاشياء فجميع
الموجودات العلوية يسبح بانها موضعه واما السفلية فلكل منها انقياد للعالي
وخضوع واطاعة لما هو اشرف منها واقرب الى العالم الاعلى وترشح خير على
ما دونها فانقياد الجواهر المعدنية وقبولها للنفس والطبع والانقياد
للاذابة والطرق فهذه اقرارها بالمبدع وخضوعها وخشوعها فكل ما هو اوسع
للقبول والنور واحسن في الصورة فهو احسن وكلما هو في غفلة عن ذلك ولا ينتفع
به كالصخر والحجارة فهو ادون ثم الى القوى النباتية وما يظهر منها من الحركات

بتجليها

وذاتها

وذلك بهاء ممشا وشملا مع الهوى كانه الوس درخت سرو بباد شمال بپنداری
همی فشاند دست وهمی گذارد گام فهو ساجد وراكع ومسبح ومتقدس باصلاك اوراق
وحركات اغصانه وبما يبديه من ازهاره وانواره ويسلم ثمرته الى الحيوان والحكمة
منه ما لا ينتفع به ولا يصلح الا للنار ثم الى الحيوان وخدمته للانسان وذلك به
حيث ما ذهب وحمله الاثقال الى بلد لم يكونوا بالغيه الا بشق الانفس ومنه عاص و
متكبر جاحد لطاعة الانسان كالسباع وانواع الوحوش ثم الى عبادة الانسان وتشبهه
بالمبدء كالاعلى في العلم والعمل وادراكه للمعقولات وتجرده عن الجسمانيات فعبادته اجل
العبادات الارضية ومعرفته اعظم المعارف الحيوانية وله فضيلة النطق وشرف القدرة و
كمال الحلم والمنهمك منه في المعصية يكون اخس من الحيوان والنبات والمعادن مردود الى اسفل
السافلين لان الجواهر المعدنية قبلت الصورة وهو لم يقبلها والشجر ساجدة راكعة لربها
وهو لم يسجد والحيوان طايع للانسان وهو لم يطع لربه ولا عرفه ولا وحده نعوذ بالله
من هذه الغفلة والنسيان فتشبهه بالمبدع بحسب القوة العلامة في ادراك المعقولات وبحسب
القوة العملية في تصريفه البدن وقواه كتصريفه القوة الحسية للنزوع عن الحركات الى ورا
كلية وباستعانته بالقوة المتخيلة في فكره حتى يتوصل بذلك الى ادراك عن حقيقة الامور
العقلية وكتكليفه القوة الشهوية المنازعة عن قصد اللذات الى اللذة بل ما يتشبه
بالعلة الاولى في استبقاء الانواع وخصوصا افضلها اعني النوع الانسي وكتكليفه القوة
الغضبية منازعة الابطال واعتناق القتال لاجل الذب عن مدينة فاضلة وامة صالحة
وقد يظهر منه الافاعيل عن صميم قوته النطقية مثل تصور المعقولات والنزوع الى
الممات وحب الاخرة وجوار الرحمن فافهم ما ذكرناه فهم حق حقيق لا فهم شعر يفترى فان
بعضها وان كان في صورة الاقناع والخطابة من البيان لكنها رموز اذا استقصيت
فاوت الى البرهان وبالجملة المقصود ان الاشياء جميعها سواء كانت عقولا او نفوسا
او اجراما فلكية او عنصرية لها تشبه بالمبدء الاعلى وعشق طبيعي غريزي للطاعة العلة
الاولى ودين فطري ومذهب جبلي في الحركة نحوها والدوران عليها وقد صرح الشيخ
في مواضع من التعليقات بان القوى الارضية كالنفوس الفلكية في ان الغاية فيها
ما فوقها اذ الطبائع والنفوس الارضية لا تحرك موادها لتحصيل ما تحتها من المزاج
وغيره ولئن كانت هذه من التوابع اللازمة لها بل الغاية في تحريكها لموادها هي كونها
على افضل ما يمكن لها ليحصل لها التشبه بما فوقها كما في تحريكات نفوس الافلاك اجرامها
بلا تفاوت انتهى ومن ههنا يعطل العارف الليث ان غاية جميع المتحركات من القوى العالية
والسافلة في تحريكاتها هو التشبه بالاول من جهة توجه الاشياء المحركة اليه الا ان ما تحتها
فيكون غاية بهذا المعنى ايضا وبهذا اظهر قولهم لولا عشق العالي لانطمس السافل
ولا يخفى عليك ان فاعل التسكين كالطبيعة الارضية كفاعل التحريك كطبائع الافلاك
في ان مطلوبه ليس ما تحته في الوجود كالاين مثلا بل غايته ومطلوبه كونه على
افضل ما يمكن في حقه ويلايم له كما اشار اليه المعلم الثاني ابو نصر في الفصوص بقوله
صلت السماء بدورانها والارض برجحانها كيف لا ولا شيء الا ويجد فيه شوقا الى المحبوب

للمعقولات

وبحسنه

وبحسبها الامر غوب طبعا وارادة قال بعض العرفاء لعمري لولا السماء وسرعة
دورانها وشدة وجدها والارض لفرط سكونها نسيان فى هذا الشان
فلعمر الحق لقد اتصل بالسماء والارض من لذيذ ما نالها من تجلي جمال الاول ما لاتنه
به السماء طربا رقصها فهي بعد فى ذلك الرقص والنشاط وغشي به على الارض بقوة
الوارد فالقيت مطروحة تحت البساط وسريان لذة التجلي عندهما وشاهد
لطف الاول هي التي سلبت اقتدارهما قيل فى الشعر بذلك من عميم اللطف شاكر
وهذا رحى الشوق فان قلت الغاية وان كانت بحسب الشيئية متقدمة على الفعل لكن
يجب ان يكون بحسب الوجود متاخرة عن الفعل مترتبة عليه فلو كان الواجب تعالى
فاعلا وغاية لزم ان يكون متقدما على وجود الممكنات بالذات ومتاخرا عنها لكن
يكون شي واحد اول الاوائل واخر الاواخر قلت قد عرفت ان تاخر الغاية عن الفعل
وترتبها عليه انما يكون اذا كانت من الكائنات واما اذا كانت مما هو ارفع من الكون
فلا يلزم ذلك الغاية فى المعلولات الابداعية متقدم عليها علما ووجودا اما غاية
فى الكائنات متاخر عنها وجودا وان تقدمت عليها علما وكذلك لعول الى الواجب
تعالى اول الاوائل من جهة كونه علة فاعلية طبيع الاشياء كلها منبع عليه وعلة غائية
وغرضا لها وهو بعينه اخر الاواخر من جهة كونه غاية وفائدة تقصده الاشياء
وتتشوق اليه طبعا وارادة لانه الخير المحض والمعشوق الحقيقي فصحح الاعتبار الاول
نفس ذاته بذاته وصحح الاعتبار الثاني صدور الاشياء عنه على وجه يلزمها عشق بعضها
حيث كلا لاتها الاولى وشوق الى تحصيل ما تفقد عنها من الكمالات الثانية لتتشبه بمبدئها
بقدر الامكان وقد علمت الفرق بين الغاية الذاتية والغاية العرضية سكوت و
ازاحات قد تحقق لديك ان كل فاعل يفعل فعلا لغرض غير ذاته فهو فقير مستعيض
محتاج لما استكمل به فما استكمل به يجب ان يكون اشرف واعلى منه فكل فاعل لغرض
يجب ان يكون غرضه ما هو فوقه وان كان بحسب الظن فليس للفاعل غرض حقيقي فيما دونه
ولا قصد صادق لاجل معلوله لان ما يكون لاجله قصد يكون ذلك المقصود اعلى من
القصد بالضرورة فلو كان للمعلول قصد صادق غير مظنون لكان القصد
معطيا لوجود ما هو اكمل منه وهو محال وان اشتبه عليك ذلك بما ترى من تحقق بعض
المعلولات على حسب لقصده قاصد كحصول الصحة من قصد الطبيب فى معالجته المريض
وتدبيره اياه لحصول صحته يعتقد انه قد استفيدت الصحة من قصده اياها وفى
كونها غرضا له فى تدبيره فاعلم ان قصد الطبيب وغرضه ليس مفيدا للصحة بل المفيد
مبدء اجل من الطبيب وقصده وهو واهب الخيرات على المواد حين استعدادها و
مطلقا ما يهيئ المادة لا غير والمفيد دائما ارفع من القاصد فالقاصد يكون فاعلا
بالعرض لا بالذات سؤال كثيرا ما يقع القصد لا لما هو اخس من القاصد جواب
بلى ولكنه على سبيل الغلط والخطا سؤال قد تقرر ان الغرض ما يحمل الفاعل

فاعلا فالعلاقة الذاتية متحققة بينهما فالفاعل يجب ان يستكمل به بحسب
الواقع جواب ربما يكون الفاعل بحسب ذاته جوهرا رفيعا اشرف مما
قصده ويجب محل لعلة المواد وقواه الحيوانية والخيالية التي فى الحقيقة يوجب التقصد اليه
يكون اخس منه سؤال اذا لم يكن للواجب غرض فى الممكنات وقصد لا منافع فكيف
حصل منه الوجود على غاية الاتقان ونهاية من التدبير والاحكام وليس لاحد ان
ينكر الاثار العجيبة الحاصلة فى تكوين اجزاء العالم على وجه ترتبت عليها المصالح والحكم
كما نظر مما تلاحظ ايات الافاق والانفس وشاهد فيها التي بعضها بين وبعضها
مبينة وقد اشتملت عليها المجلدات كوجود الحاسة للاحساس وتقدم الدماغ للتخيل
للتفكر ومؤخره للتذكر والحنجرة للصوت والخيشوم للاستنشاق والاسنان للمضغ
والرية للتنفس الدم للنفس النفس لمعرفة البارئ جل كبرياؤه الى غير ذلك من منافع قوى
الافلاك واوضاع مناطقها ومنافع الكواكب سيما الشمس والقمر مما لا يفي بذكره الاسفار
والاوراق ولا يسع لضبطه الافهام والاذواق جواب الواجب تعالى وان لم يكن
فى فعله غاية غير ذاته ولا لميه مصلحته من المنافع والمصالح التي يعلمها ولا يعلمها وهو اكثر
بكثير مما يعلمه تحت ذاته ذات لا يحصل منه الاشياء الا على اتم ما يمكن وابلغ ما يمكن من المصالح
سواء كانت ضرورية كوجود العقل للانسان ووجود النبي للامة او غير ضرورية و
لكنها مستحسنة كانبات الشعر على الحاجبين وتقعر الاخمص من القدمين ومع ذلك فانه
عالم بكل خفي وجلي لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات والارض كما سبحانه وعنايته كل علة
لما بعده كما ان سبيلها هذا السبيل من انها لا تحوم لتحصيل ما دونها ولا ان
تستكمل بمعلولها الا بالعرض ولا ان تقصد فعل لاجل المعلول وان كانت تعلمه و
ترضى به فكما ان الاجسام الطبيعية من الماء والنار والشمس والقمر انما تفعل افعالها
من التبريد والتسخين والتنوير طبعا كما انها لا تتبع الغير فيها ولكن يلزم منها منافع
الغير منها من باب الرشح كما قيل وللارض من كاس الكرام نصيب وكذا مقصود ملكوت
السموات فى تحريكاتها ليس هو نظام العالم السفلي بل ما هو وراءه من طاعة الله تعالى
والتشبه بالخير الاقصى لكن يترشح منها نظام ما دونها على ما قيل الفرس عالم يحرو شي لا اله
الاهويت ... ربا لوجود دخولش موجب ... داده
خس ... ان كت شي ... فالواجب تعالى ملزم من تعقله لذاته الذي هو مبدء
خير ووجود حصول الاشياء على الوجه الاتم والنظام الاقوم فهذه اللوازم بمعنى من
غايات عرضية ان اريد بالغاية ما يقتضيه فاعلية الفاعل وذاتية ان اريد بها ما يترتب
على الفعل ترتبا ذاتيا لا عرضيا كوجود مبادئ الشر وعروضه الطبائع السفلية سؤال
هذه اللوازم مع ندرة مانها التي تكون تلك المبادي على كثرتها الا قصى بحيث يكون
مقصودة لتلك المبادي اذا تصورنا بالذات وبالعرض مع ان المبادي بعضها طبايع
حسانية لا شعور لها اصلا بما يتوجه اليه جواب نفي الشعور مطلقا عنها مما لا يسلم
الله بل التحقيق النظر بوجها نرى الطبيعة لو لم يكن لها داعي عليها مقتضي ذاتها لتخلفت
بالذات ضرورة واذا لم يكن لمقتضيها وجدا الا جرا فلا يكون السبب الا الملائم

لنحو من الشعور وان لم يكن على سبيل الروية والقصد بل الحق عدم كلية القران المجيد ون
من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم ثم انه بناء على قاعدة التوحيد الخاصي
نحن بصدد تحقيقه ان شاء الله تعالى لا بد ان يكون لجميع الاشياء مرتبة من الشعور كما ان لكل
منها مرتبة من الوجود والظهور لان الوجود متصف بالحيوة والعلم والقدرة والارادة
يستلزم اتصاف هذه الصفات بعينه تعالى فهو بذاته المتصف بها مع جميع الاشياء انما
يظاهر ذاته ومجالي صفاته غاية الامر ان تلك الصفات في الموجودات متفاوتة ظهورا
وخفاء بحسب تفاوت مراتب الوجود قوة وضعفا سؤال قد يستدل من جهة احكام
الفعل واتقانه على روية الفاعل وقصده فكيف لا يكون افعال المبادي العالية على سبيل
القصد والروية جواب هذا استدلال حسن يمشي على طلبة الجمهور ممن قصرت افهامهم عن ادراك
الغايات الحقيقية ومباديها وقد مر لكل فعل غاية تترتب عليه سواء كان مع الروية او بدونها
زيادة تبصرة قد استوضح من تضاعيف ما ذكرناه ان المبدأ الاول هو الذي منه
ابتداء الامر واليه ينساق الوجود وانكشف انه هو الغاية القصوى والمعشوق الحقيقي كما انه
الفاعل والعلة الغائية للكل والفرق بين المعنيين بوجهين احدهما بحسب الذاتية و
العرضية والاخر بحسب الوجود العيني لذاته والمعنى العرفاني لغيره فهو كامل بالاضافة
الى الوجود اذ صدر منه ولاجله الكل على ترتيبه واحدا بعد واحد وهو الاخير بالاضافة
الى سير المسافرين اليه فانهم لا يزالون مترقين من منزل الى منزل الى ان يقع الانتهاء الى تلك
الحضرة فيكون ذلك اخر السفر فهو اخر في المشاهدة اول في الوجود والله عز وجل انما
عبر عن غاية وجود العالم بهذا المعنى حيث قال كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق
لاعرف فدلنا على ان الغاية القصوى لوجود العالم معرفته كما ان الفاعل والعلة الغائية له
موجدا وقد دلنا ايضا على بعض الغايات المتوسطة بقوله لولاك لما خلقت الافلاك والغاية
الاخيرة والمعلول الاول لوجود العالم الاماري وجوده تعالى وبقاء الاخرة لذلك في العالم
ولاجله نظم النظام واليه ينساق الوجود الا الى الله تصير الامور **تذنيب** قد مر ان
الموجودات العالية كلها تحت ظل رتبة الاصلية متوجهة نحو غاياتها الحقة واغراضها الصحيحة
بل الغاية في الجميع شيء واحد هو الخير الاقصى فلتعلم ان ههنا غايات اخر وهمية كما
اشرنا اليه ترتبت لغلو انف الانام من الناس فهم سالكون الى الهباء ولبس وعماية من غير
بصيرة ودراية وهم اكثر الناس الا عباد الله المخلصين فهؤلاء الطوائف
مع تولي الوجود في شقاق فهم ليسوا عباد الله في الحقيقة ولا الله مولاهم وسيدهم
وبحسب ما يسولونه فله لا محالة مولى هو سلطان من الطاغوت فان شئت ان
تسميهم عبدة الهوى وان شئت تسميهم عبدة الطاغوت فقد نزل بذلك القران
فمن تولى الله واحب لقاءه جرى على ما اجرى عليه النظام الجميع تولاهم وهو يتولى
الصالحين ومن تعدى ذلك وطغى وتولى الطاغوت واتبع الهوى فلكل نوع من
الهوى طاغوت يخص بكل معبود ووجه اليه كما في قوله تعالى افرايت من اتخذ الهه هواه
واعلم ان الطاغوت بالوهمية الغايات الوهمية يفنى ولا يبقى فكل من كان ولم الا
والطاغوت من جوهر هذه النشأة الهيولانية فكلما انتفت هذه النشأة في القيامة
انزواء الطاغوت واضمحلالا لا حد له بعد فنائه وورود العدم متعلقا في الدركات

حركة

حتى يحكم دار البوار اعاذنا الله واخواننا المؤمنين من متابعة الهوى والركون الى زخارف
الدنيا وجعلنا من عباده الصالحين الذين هم لا يرحمه يوم الدين **فصل** في تتمة الكلام
في العلة والمعلول واظهار شيء من خبايا في هذا المقام قد سبق القول منا ان التاثير و
التاثر بين امرين قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض والمراد هاهنا بالعرض حيث وقع في كلامنا
هو ان يكون اتصاف الموصوف بالحكم المذكور له مجازيا لا حقيقيا الا ان له علاقة اتحادية او اتحادية
مع ما يكون موصوفا به حقيقة كاتصاف الجسم بالمساواة وعدمها بواسطة اتحاده
بالمقدار وبالمشابهة وعدمها بواسطة اتحاده بالكيف وكاتصاف جالس السفينة بالحركة
بواسطة ارتباطها معها وقد علمت من قبل ان اتصاف الماهية بصفات الوجود من
العدم والتاخر والعلية والمعلولية وغيرها على النحو الذي يختص بالوجود من قبيل الاتصاف
بالعرض من جهة علاقة اتحادية بين الماهية والوجود وانكشف لك في مباحث الجعل ان الجعل لا
يتعلق بالماهية اصلا ولا يصلح لان يكون متعلق الجعل والتاثير والافاضة وما اشبه هذه من مراتب
الوجود ان الماهيات فالماهيات على صرافة امكانها الذاتي وسذاجة قوتها الغلابة وبطلونها
الجبلي من دون ان يخرج الى فضاء الفعلية والوجود والظهور وانى يكون شيء المجعولية
المتكثرة انما غلطهم لاجل انهم ذهبوا الى افتراق الثبوت عن الوجود في تلك الماهيات وقد علمت
ان هذا من فاسد القول اذ الماهيات قبل الوجود لا يمكن الحكم عليها بشيء من الاشياء حتى
الحكم عليها بثبوت نفسها لها اذ لا ظهور لها ولا امتياز منها قبل الوجود اذ الوجود نور
تظهر به الماهيات المظلمة الذوات على البصائر والعقول كما تظهر بالنور المحسوس الاشجار و
الاحجار وسائر الاشخاص الكثيفة المظلمة الذوات كلها المحجوبة لذواتها عن شهود الابصار
والاعين فكل مرتبة من الوجود يظهر بها بعض من الماهيات لاتصافها بها واتحادها معها
فما لم يتحقق هذا النحو من الوجود لا يمكن الحكم على تلك الماهية المنسوبة اليه المتحدة به بنحو
من الاتحاد بشيء من الاشياء كيف وذلك الوجود المعقول او المحسوس مصحح الحكم
عليها بانها هي هي وليست الا هي فليست هي لذاتها موجودة ولا معدومة ولا قادرة ولا
باطلة ولا قديمة ولا حادثة بمعنى ثبوت شيء من هذه الاشياء لها وان اريد بعض هذه
الاشياء سلب بعض اخر فذلك السلب صادق في حقها ازلا وابدا فان اريد من العدم سلب الوجود
لا ثبوت السلب ومن البطلان سلب الظهور لا عدم ملكة الظهور بل جميع السلوب صادقة في حقها
ازلا وابدا اذ لا ذات لها حتى تثبت لها شيء من الاشياء وارتفاع النقيضين انما يستحيل عن
الشيء الموجود من حيث كونه موجودا الا من حيث كونه غير موجود فما لم يصر الشيء موجودا و
كان على نحو الانصباغ به لا بكونه موجودا لذاته لا يمكن ثبوت شيء له والحكم به عليه فالحكم على
الماهيات ولو كان باعتبار الذاتية او وضعها الاعتبارية السابقة الازلية من الاحكام
والبطلون والثلاثة والحقائق والكون واشباهها انما يتوقف على انصباغها بصبغة الوجود
واستنارتها بنوره فقول بعض المحققين من اهل الكشف واليقين ان الماهيات المعبر عنها بالاعيان
الثابتة لم تظهر ذواتها ولا تظهر ابدا وانما تظهر احكامها واوصافها ما شمت ولا تشم رائحة الوجود
اصلا معناه ما قررناه فالحكم على الماهية بالوجود والعدم من الاوائل انما نشأ من عزوبه على
البصيرة وعلاله الحكم من عدم الفرق بين الشيء وما يصححه ويلزمه فكما ان لوازم الماهيات اعتبارية

اتحادية ظ

لا علة المهية اكر ولا علة وجودها

لا يحتاج ثبوتها والحكم بها على المهية الى جعل جاعل وتاثير علة لا علة هي المهية ولا علة وجودها
كما ذهبت اليه كافة الحكماء والمحققين ودلت عليه صرايح عباراتهم ومنطوقاتهم و
من هذا القبيل تحقق مبادي الشرور والاعدام عند العلماء حيث لا يكون تحقق مبادي
الشرور الذاتية عندهم بجعل وافاضة من المبدء الاعلى الذي هو العقول المقدس عن
النقص في الافعال تعالى عن ذلك علوا كبيرا فكذلك نقول فيما حققنا وبينا ان الذي يجعل
وما يترتب عليه ليس الا نحوا من انحاء الوجود ومرتبة من مراتب الظهور لا مهية من المهيات
بل المهية تظهر بنور الوجود من دون تعلق جعل وافاضة بها فالمحقق والصادر من المبدع
الحق والصانع المطلق انما هو بالحقيقة الوجود دون المهية فنسبة المعلولية الى المهية بالمجاز
الصرف كنسبة الموجودية اليها ولا تتوهمن احد ان نسبة الموجودية الى المهيات كنسبة الابيضية
الى الجسم حيث انا نحكم حكما صادقا على الجسم بانه ابيض لان مناط الحكم بالابيضية على الجسم
قيام وجود البياض بوجود الجسم فيما حققنا فالجسم في مرتبة وجوده وان لم يتصف بوجود
البياض لكن يتصف به في مرتبة وجود البياض لان وجود شيء لشيء متاخر عن وجود الموصوف
ومتوقف عليه بخلاف الحكم على المهية بالموجودية اذ لا قيام للوجود بالمهية ولا وجود ايضا
للمهية قبل الوجود ولا ايضا ينتزع الموجود من نفس المهية فلا وجه لاتصافها بالموجودية
الا ان اتحادها مع الوجود الحقيقي كان المهية تنتزع من الوجود لا الوجود من المهية فالحكم بان هذا
النحو من الوجود انسان او ان هذا من الحكم بان مهية الانسان موجودة لان الاتصاف فرع اعم من
ان يكون بانضمام الصفة الى الموصوف في الوجود او بكون وجود الموصوف بحيث ينتزع العقل منه
تلك الصفة وكلا القسمين يستدعي وجود الموصوف في ظرف الاتصاف ضرورة ان الشيء ما لم
يكن موجودا في نفسه لم يصح انضمام وصف اليه او انتزاع حكم من الاحكام من نحو وجوده
الخاص في الخارج كما بينه بعض اجلة المتاخرين والموجود قد دريت انه الوجود لا المهية فقد
تحققت ان العلة كيف يكون علة بالذات والحقيقة وكيف يكون علة بالعرض اي بالمجاز اذ لا نزاع
لاحد في ان للعلة جعلا وتاثيرا لا حد بها المكن فالمجعول اما الوجود او المهية او اتصاف المهية
بالوجود واتصاف احدهما بالاخر ولما ثبت بطلان القسمين الاخيرين فلم يبق الا كون الوجود — متعلق الجعل والاثر هو
دون غيره فقد صح ان ليس في الخارج الا الاشخاص الوجودية وقد بينا ان المهيات الوجود
الخاصة الامكانية بعينها هي مبادي الفصول الذاتية للحقايق لان العقل يعتبر من كل شخص
الوجود الجنس والفصل والنوع والذاتي والعرضي ويحكم بها عليها من جهة انها او بعض منها
الذي هو ايضا نحو من الوجود فهذه المعاني الجزئية او الكلية الذاتية والعرضية صور ثانية
عند العقل يحصلها من الشخص بحسب استعدادات تعرض للعقل واعتبارات تتعلقها من جهة
اقل او اكثر مختلفة في التباين والاشتراك فيدرك من زيد تارة صورة شخصية لا يشاركه فيها غيره
واخرى صورة يشاركه فيها عمرو وبكر واخرى صورة يشاركهما فيها الفرس وغيره على هذا القياس
فالعقل بهذا التحليل يقسم في النوع البسيط كالسواد لظهوره الحسي الخارجي لونية وشيء اخر
به امتاز السواد عن سائر الالوان ولهذا لا يصح ان يقال جعل لونا في السواد ثم جعل
وجودها واحد والمجعول غيره فالذاتيات المتغايرة في العقل متغايرة بحسب الوجود الخارجي
وليس لوجود الجعل واحد كالحيوان والناطق المركب الناشئ في كونه جسما وممتازا عنه بالنفس الحسية

وجعل وجود

وجعل وجود الجسم عين جعل وجود النفس حتى اذا زالت عنه النفس تبقى وجود ذلك الجسم بعينه
كالفرس الذي مات وجعلته باقية الوجود فلما قد سبق ان الماخوذ على وجه كونه مادة
غير الماخوذ على وجه كونه جنسا ليس الكلام في حمل الاول على الكل بالوجود الذي هو مطلع
النزاع الوجود الذهني والاعتبار العقلي وانما الكلام في الثاني لانه الجزء المحمول
المسمى بالذاتي ومحصل الكلام ان جميع الموجودات عند اهل الحقيقة والحكمة الالهية المتعالية — ليه
عقلا كان او نفسا او صورة نوعية من مراتب اضواء النور الحقيقي وتجليات الوجود القيومي
الالهي وحيث سطع نور الحق اظلم وانهدم ما ذهب اليه اوهام المحجوبين من ان للمهيات
الممكنة في ذاتها وجودا بل انما تظهر احكامها ولوازمها من مراتب الوجودات التي هي اضواء
واظلال للوجود الحقيقي والنور الاحدي وبرهان هذا الاصل من جملة ما اتانيه ربي من الحكمة
بحسب العناية الازلية وجعله قسطي من العلم بفيض فضله وجوده فحاولت به اكمال الفلسفة
وتتميم الحكمة وحيث ان هذا الاصل دقيق غامض صعب المسلك عسير النيل وتحقيق رفيع
السمك بعيد الغور ذهلت عنه جمهور الحكماء وزلت بالذهول عنه اقدام كثير من المحصلين فضلا عن
الاتباع والمقلدين لهم والسائرين معهم مكبا ونقص الله تعالى بفضله ورحمته بالاطلاع على الملاك
السرمدي والبطلان الازلي للمهيات الامكانية والاعيان الجوازية فكذلك هذا الذي بالبرهان
النير العرشي الى صراط المستقيم من كون الموجود والوجود منحصرا في حقيقة واحدة شخصية لا شريك له
في الموجودية الحقيقية ولا ثاني له في العين وليس في دار الوجود غيره ديار اوكلما تراءى في عالم الوجود
انه غير الواجب المعبود فانما هو من ظهورات ذاته وتجليات صفاته التي هي في الحقيقة عين ذاته
كما صرح به لسان بعض العرفاء بقوله فالمقول عليه سوى الله او غيره او المسمى بالعالم هو
بالنسبة الى الله تعالى كالظل للشخص فهو ظل الله فهو عين نسبة الوجود الى العالم فمحل ظهور هذا
الظل الالهي المسمى بالعالم انما هو اعيان الممكنات عليها امتد هذا الظل فندرك من
هذا الظل بحسب ما امتد عليه من وجود هذه الذات ولكن بنور ذاته وقع الادراك لان
اعيان الممكنات ليست نيرة لانها معدومة وان اتصفت بالثبوت بالعرض لا بالذات اذ
الوجود نور وما سواه مظلم الذات فما نعلم من العالم الا قدر ما نعلم من الظل ويجهل من الحق
على قدر ما يجهل من الشخص الذي عنه ذلك الظل فمن حيث هو ظل له يعلم ومن حيث ما يجهل من ذات ذلك
الظل من صورة شخص من امتد عنه يجهل من الحق الم تر الى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا اي
يكون بحيث لا انشا منه فيض جوده وظل وجوده ثم جعلنا الشمس عليه دليلا وهو ذاته باعتبار
كونه نور السماوات في نعت ويشهد به العقل والحس للظلال الممدودة الوجودية في الظلال لا
يكون لها عين مع عدم النور ثم قبضناه الينا قبضا يسيرا وانما قبضه اليه لانه ظله فمنه ظهر
واليه يرجع الامر كله فكل ما ندركه فهو وجود الحق في اعيان الممكنات فمن حيث هوية الحق هو
وجوده ومن حيث اختلاف الصور والاحوال المفهومة منها المنتزعة عنها بحسب العقل الفكري و
الحسي فهو اعيان الممكنات الباطلة الذوات فكما لا يزول عنه باختلاف الصور المعقولة
اسم الظل كذلك لا يزول عنه اسم العالم وما سوى الحق فاذا كان الامر على ما ذكرناه

فالعالم متوهم ماله وجود حقيقي فهذا حكاية ما ذهبت اليه الصوفية الالهيون
والاولياء المحققون وستسمع البرهان الموعود لك على هذا المطلب العالي الشريف
ان شاء الله تعالى [illegible] قال بعض اهل الكشف واليقين اعلم ان
الامور الكلية والمهيات الامكانية وان لم يكن لها وجود في عينها فهي معقولة معلومة
بلا شك في الذهن فهي باطنة لا تزال عن الوجود العيني ولها الحكم والاثر في كل ما له وجود
عيني بل هو عينها لا غيرها اعني اعيان الموجودات العينية ولم تزل عن كونها معقولة في
نفسها فهي الظاهرة من حيث اعيان الموجودات كما هي الباطنة من حيث معقوليتها فاستناد
كل موجود عيني لهذه الامور الكلية التي لا يمكن رفعها عن العقل ولا يمكن وجودها في العين
وجودا يزول به عن ان تكون معقولة سواء كان ذلك الوجود العيني موقتا او غير موقت
اذ نسبة الموقت وغير الموقت الى هذا الامر الكلي المعقول نسبة واحدة غير ان هذا الامر الكلي يرجع
اليه حكم من الموجودات العينية بحسب ما تطلبه حقايق تلك الموجودات العينية كنسبة العلم
الى العالم والحيوة الى الحي فالحيوة حقيقة معقولة والعلم حقيقة معقولة متميزة عن الحيوة
كما ان الحيوة متميزة عنه ثم نقول في الحق تعالى ان له علما وحيوة فهو الحي العالم ونقول
في الملك ان له حيوة وعلما فهو الحي العالم وحقيقة العلم واحدة وحقيقة الحيوة واحدة و
نسبتها الى العالم والحي نسبة واحدة ونقول في علم الحق انه قديم وفي علم الانسان انه
محدث فانظر ما احدثته الاضافة من الحكم في هذه الحقيقة المعقولة فانظر الى هذا الارتباط
بين المعقولات والموجودات العينية فكما حكم العلم على من قام به ان يقال فيه عالم حكم
الموصوف به على العلم بانه حادث في حق الحادث قديم في حق القديم فصار كل واحد
محكوما به ومحكوما عليه ومعلوم ان هذه الامور الكلية وان كانت معقولة فانها معدومة
العين موجودة الحكم كما هي محكوم عليها اذا نسبت الى الموجود العيني فتقبل الحكم في الاعيان
الموجودة ولا تقبل التفصيل ولا التجزي فان ذلك محال عليها فانها بذاتها في كل موصوف
بها كالانسانية في كل شخص شخص من هذا النوع الخاص لم تتفصل ولم تتعدد بتعدد الاشخاص و
لا برحت معقولة واذا كان الارتباط بين من له وجود عيني وبين من ليس له وجود عيني قد ثبت
وهي نسب عدمية فارتباط الموجودات بعضها ببعض اقرب ان يعقل لانه على كل حال
بينهما جامع وهو الوجود العيني وهناك فما ثمة جامع وقد وجد الارتباط بعدم الجامع
فبالجامع اقوى واحق هذا كلامه قدس الله روحه العزيز وفيه تاييد شديد لما نحن بصدد
اقامة البرهان عليه ان شاء الله وقد علم منه تصريحا وتلويحا ان للمهيات الكلية التي هي عين
الموجودات العينية لا خلا لها عن الوجود العيني وان خلا لها عن الوجود انتزاعها بحسب العقل
من الوجود الذي هي الموجودات العينية واتحدت معها فكما ان ذات الواجب تعالى
هو الوجود الحقيقي يكشف ينتزع عنه مفهوم العلم والقدرة والحيوة وغيرها من الصفات
فكذلك وجود الانسان يكشف ينتزع منه مفهوم الناطق والحيوة وقوة الاحساس والتحرك
والقدرة على المشي والكتابة وغيرها الا ان وجود الواجب في غاية الكمال و
التمام وهو فوق التمام حيث يفضل عنه بحسب رشح الخير الدائم وجود الاشياء

الاسماء

الاسماء فلا يحتاج في ابراز صفاته واسمائه الى وجود غير وجود ذاته حتى يصدق
تلك النعوت الكمالية والصفات الجلالية التي هي عنوانات بهائه وتمامه بحسب نفس
وجوده وبحت ذاته عليه تعالى ويحكم به على وجوده الاقدس بخلاف ساير الوجودات
التي اتضام اشعة كبريائه وظلال نوره وبهائه فان الاحكام المتعلقة بها
من الامور الكلية المسماة بالذاتيات ان كانت منتزعة من نفس وجودها وبالعرضيات
ان كانت منتزعة من امر لاحق به متاخر عنه لا يمكن انتزاع تلك الاحكام عنها ولا الحكم بها عليها
الا حين صدورها عن جاعلها الحق وفيضانها عن قيومها المطلق لانها بحسب درجاتها ورتبها
من مراتب ظهوراته وتجلياته تعالى واستفيد ايضا من كلامه ان تحصل الاشياء وتعينها كونها
انما هو بوجوداتها العينية كما حققناه بما تطابق ما ذهب اليه المعلم الثاني وما نقلنا من
كلامه ونبسط القول فيه في موضع اخر ان لكل من الاعيان الثابتة والوجود الحق حكما ليس
للاخر بعينه لكن المهية تتصف ببعض صفات الوجود والوجود يتصف بالمهية وببعض
نعوتها وهذا سر يستفاد منه كثير من الاسرار منها سر القدر الذي هو محل حيرة العقلاء وسر
صدور بعض الشرور الواقعة في هذا العالم عن بعض مراتب الوجود مع ان الوجود كله خير
ومن فوايد كلامه ان جهة الربط بين الاشياء هي عين الوجود لا المهية فالعلية والمعلولية بين
كل شيئين انما يجب بحسبهما بل لعل في الوجود كما ان جهة الاتحاد بين الشيئين في الحقيقة
هي الوجود المنسوب اليهما لا غير فان علية احكام الوحدة وعلية احكام الوجود والى كل
الاشارة في كلام الشيخ وتعبيره للمعدوم [illegible] في ظلمة العدم بنور الوجود وهو المتفرد
الاول الواجب الوجود وذلك من لوازم حيثية المطلقة في هويته بالقصد الاول واول
الوجودات الصادرة عنه هو قضاؤه وليس فيه شر اصلا الا ما صار مخفيا تحت سطوع
النور الاول وهو الكدورة اللازمة لمهيته المنشاة من هويتها الامكانية فانه عبارة عن وجود العقل
الاول بسطوع نور الانوار جل ذكره فان وجودات الممكنات بمنزلة لمعات نور جماله
وجلاله وسطوعات شمس مجده وكماله والكدورة اللازمة للمهيات اشارة الى امكاناتها
لان معنى الامكان سلب ضرورة الوجود والعدم عن الذات المنصبغة بنور الوجود
المعبر عنه في القرآن المجيد صبغة الله ومن احسن من الله صبغة ولا شك ان الظلمة
السلب اشارة قوله المهيات المنشاة عن هوياتها ان الصادر عن المبدء الاول هو الوجود
مابه وانما هو وجود الشيء الذي هو نفس هويته لا مهيته الكلية لكن المهيات انما هي منتزعة
من انحاء الوجودات وتنشأ منها لا تاصل لها في الثبوت بل ينتزعها العقل من الوجود
ثم يصفها به ويحملها عليها ولهذا حكم بتقدم الوجود عليها في الخارج وتاخره عنها في الذهن
كما حققه فصل في الكشف عن ما هو الغاية القصوى والغاية العظمى من المباحث الماضية
اعلم ان السالك قدام النظر اذا عرج الى الطاعة [illegible] سلك المهيمين في
ملاحظة كبريائه والمستغرقين في عظمته وبهائه انه كما لا يوجد لشيء الحقيقة الا ذاته
وسنخ حقيقته [illegible] بان تكون فاعليته بجوهر حقيقتها بل بحسب ما تحته بجوهر فاعليتها وتكون
فاعلا بحتا لانه شيء اخر يوصف ذلك الشيء بانه فاعل كذلك المعلول له هو بما هو بذاته اثر
ومفاضا لا لشيء اخر عن المسمى معلولا لكونه هو بالذات اثرا حتى يكون هناك امران

ومفاضا

ولو بحسب تحليل العقل واعتباره احدهما شيء والاخر هو فلا يكون عند التحليل المعلول بالذات الا احدهما فقط دون الثاني الا بضرب من التجوز دفعا للدور والتسلسل في المعلول بالذات او سيعا كالعلة بالذات وذلك عند تجريد الالتفات اليهما فقط فانا اذا جردنا العلة عن كل ما لا مدخل في عليتها وتاثيرها اي كونها بما هي علة ومؤثرة وجردنا المعلول عن سائر ما لا مدخل في قوام معلوليتها ظهر لنا ان كل علة علة بذاتها وبحقيقتها وكل معلول معلول بذاته وبحقيقته فاذا كان هذا سكذا اتضح وتحقق ان هذا المسمى بالمعلول ليست لحقيقته هوية مباينة لحقيقة علته المفيضة اياه حتى يكون للعقل ان يشير الى هوية ذات المعلول مع قطع النظر عن هوية موجدها فيكون هناك هويتان مستقلتان في التعقل احدهما مفيضا والاخر مفاضا اذ لو كان كذلك لزم ان يكون للمعلول ذات سوى كونه معلولا لكونه متعقلا من غير تعقل علته واضافته اليها والمعلول بما هو معلول لا يعقل الا مضافا الى العلة فانفسخ ما اصلناه من الضابط في كون الشيء علة ومعلولا هذا خلف فاذن المعلول بالذات لا حقيقة له بهذا الاعتبار سوى كونه مضافا ولاحقا ولا معنى له غير كونه اثرا وتابعا من دون ذات يكون معروضة لهذه المعاني كما ان العلة المفيضة على الاطلاق انما كونها اصلا ومبدءا ومقصودا اليه وملحوقا به ومتبوعا هو عين ذاته فاذ اثبت تناهي سلسلة الموجودات من العلل والمعلولات الى ذات بسيطة الحقيقة النورية الوجودية متقدسة عن شوب كثرة ونقصان وامكان وقصور وخفاء بريء الذات عن تعلق بامر زائد حال او محل خارج او داخل وثبت انه بذاته فياض وبحقيقته ساطع وبهويته منور للسموات والارض وبوجوده منشأ لعالم الخلق والامر تبين وتحقق ان لجميع الموجودات اصل واحد وسنخ فارد هو الحقيقة والباقي شؤونه وهو الذات وغيره اسماؤه ونعوته وهو الاصل وما سواه اطواره وشؤونه وهو الموجود وما وراءه جهاته وحيثياته ولا تتوهمن احد من هذه العبارات ان نسبة الممكنات الى الذات القيوم تعالى تكون نسبة الحلول هيهات الحالية والمحلية تقتضيان الاثنينية في الوجود بين الحال والمحل وههنا اي عند طلوع شمس التحقيق من افق العقل الانساني المنور بنور الهداية والتوفيق ظهر ان لا ثاني للوجود الواحد الاحد الحق واضمحلت الكثرات الوهمية وارتفعت اغاليط الاوهام والآن حصحص الحق وسطع نوره النافذ في هياكل الممكنات يقذف على الباطل فيدمغه فاذا هو زاهق وللثنويين الويل مما يصفون اذ قد انكشف لك ان كل ما يقع اسم الوجود بنحو من الانحاء فليس الا شأن من شؤون الواحد القيوم ونعت من نعوت ذاته ولمعة من لمعات صفاته فما وضعناه اولا ان في الوجود علة ومعلولا بحسب النظر الجليل قد آل اخر الامر بحسب السلوك العرفاني الى كون العلة منهما امرا حقيقيا والمعلول جهة من جهاته ورجعت علية المسمى بالعلة وتاثيره للمعلول الى تطوره بطور وتحيثه بحيثية لا انفصال شيء مباين عنه فاتقن هذا المقام الذي زلت فيه اقدام اولي العقول والافهام واصرف نقد العمر في تحصيله لعلك تجد رائحة من مقصدك ان كنت مستحقا لذلك واهله عقد وفك ولقائل ان يقول يلزم على ما قررت ان يكون حقيقة الواجب داخلة في جنس المضاف وكذا حقيقة كل معلول لانك ادعيت ان ما هو العلة بالذات حقيقتها انها علة وكذا ما هو المعلول بالذات حقيقته

مصدق

انه معلول والامر ليس كذلك في شيء منهما علة بالذات او معلولا بالذات اذ الكلام في العلية ذات العلة والعلية من باب المضاف فلا شيء له الكلام بتعقله من تعقل ما يضاف اليه المعلولية وسيجيء ان المضاف جنس من الاجناس العالية والجنس لا يتقوم الا بفصل يحصله نوعا ثم علمت ان الواجب الوجود لا يكون مركبا من جنس وفصل في قد ذكرنا انه لا يمكن تحت مقولة من المقولات وغيره من امهات الاجناس بل هو من اقسام الماهيات التي هي زائدة على الوجود ولهذا اخرجوه من ان يكون تحت مقولة من المقولات فيكون من معروضات مقولة الكيف او الكم وكذا اوغل في هذا الجنس مقولة المضاف وغيره وما الحكم كل مفهوم على الاطلاق الصورة الا مع تقوم موضوع او هو من جنس المضاف والواجب تعالى ليس معنى له وجود في الذهن وانما هو محض الوجود العيني صرف النور المحض الخارجي لا يمكن للعقل ملاحظته الا بعد علم من اشعة نوره وحكم بضرب من البرهان عقيب ملاحظة اسماء مبدأ الذات الاحدي يكون بائنا عن وجيبتها معنى انما المقصود من وجوده في القوى السافلة الانشائية سوى محض تحوير ذاته حكم الاشتمال في وحدته الذاتية والتركيب في اصل حقيقته الوجودية من غير ان يسع العقل ان يحصل في ذهنه صورة مساوية له في المهية والكيف وقد وضح ان لا مهية له غير الانية الواسعة كرسي نوره السموات والارض فالحاكم بوحدته وقيوميته القرب بغير ذاته ليس هو العقل بل ضرب من البرهان الوارد من عنده والنور القاذف في العقل من تاييده وانما العقل له الطاعة والتسليم والانقياد والايمان بل هو البرهان على وحدانيته وان هو على فردانيته واذا علمت ان هويته تصحيح ما يكون بحسب وجوده الى حيث حيثية مهيته ووجوده الى حيث اضافة الى شيء لا يوجب كونه من وجهة مهية المضاف انفسخ الاشكالات الواردة في هذا المقام ككون البارئ بذاته عالما وقادرا ومريدا وسميعا وبصيرا وكون الهيولى بذاته مستعدة لانشاء الصورة وكون كل عرض بذاته متعلقا بالموضوع وكون النفس الحيوانية بذاتها مدبرة متصرفة في البدن مع ان شيئا منها ليس واقعة تحت جنس المضاف الحقيقي وان عرض لها مفهوم المضاف وصارت من المضاف المشهوري وكذلك مما لا في هذه الاضافة عارضة لكل موجود سيما الموجود الذي هو مبدء لكل شيء وكذا اندفع الاشكال الوارد في اضافة التقدم والتاخر بين اجزاء الزمان حيث ان المضافين يجب ان يكونا معا في الوجود والمعية تنافي التقدم الذي يقابله وذلك لان عدم الاستواء الاجزاء الزمانية وتقدم بعضها على بعض بالذات انما يكون بحسب وجودها الخارجي والاضافة انما تعرض لهذه الهوية من الزمان بحسب وجودها في تصور العقل والزمان في نحو الوجود العقلي يحصل لا تابي عن الاستواء والاجتماع اذ للعقل ان يتصور التقدم والتاخر من اجزاء الزمان ويحكم عليهما عند الالتفات الى حالهما الخارجي بالتقدم والتاخر وهما بحسب ظرف الحكم العقلي والشهادة العلمية مجتمعان في الحصول فان لا حصول فالشكاك تتبدل انحاء الوجودات احكام عجيبة وآثار غريبة فلا عجب ان يكون جهة واحدة كالحركة والزمان في نحو من الوجود تدريجية الحصول حدوثا وبقاء كما في الخارج وفي نحو اخر تدريجية الحدوث دفعية البقاء كما في الخيال وفي طور اخر دفعية الحدوث والبقاء جميعا كما في العقل ولنا مسلك اخر في دفع هذا الاشكال في اجزاء الزمان سيجيء في موضعه ان شاء الله العليم

النقابلي

تنبيه اياك ان تزل قدم عقلك في هذا المقام وتقول اذا كانت وجودات الممكنات كلها متعلقة غير مستقلة في ذاتها فيلزم اتصاف الباري جل ذكره بها اذ الممكنات وقبوله للتغيرات وبالجملة كونه محلا للممكنات تعالى عما ذكرت فتثبت وتذكر ما لوحنا من قبل من ان وجود الاعراض والصور الحالة في الموضوعات والمواد هو من اقسام وجود الشيء في نفسه على جهة الارتباط بغيره الذي هو الموصوف فلا بد ان يكون لها اولا على هذا الوجه وجود في انفسها مغاير لوجوده يحل هي فيها وههنا لما ليس لما سوى الواحد الحق وجود لا استقلالي ولا تعلقي بل وجوداتها ليست الا تطورات الحق باطواره وتشؤناته بشؤونه الذاتية والصالح لان يطلق عليه اسم الصفة سواء كان من باب العرض او الصورة فلا بد ان يكون له مدخلية في كمال الموصوف اما بحسب مقام وجوده وتمام نوعيته وهو الكمال الاول للشيء والصورة المنوعة له او بحسب فضيلة ذاته وكمال تحصله وهو الكمال الثاني والعرض اللاحق الذي به يحصل الزيادة والفضل على اصل التقوم واول التمام فكل ما يتصف بصفة فانما يتصف بها لتدارك نقصان وخلل وقصور قبل هذه الصفة كما يجب للنطفة الاعداد والاصل في نشأة الجوهر واما يجب للعطاء الثانية وفضيلة وجوده والموجود الحق جل اسمه متقدس عن هذا التقصور وعن جميع شوائب النقص لانه بحسب ذاته تام وفوق التمام وبحسب صفاته الذاتية فاضل وفوق الفضل لانه غير متناهي القوة والشدة لا يمكن فرض كمال فوق كماله الذي بحسب اصل ذاته ولا يتصور فضيلة وراء فضيلته التي هي مرتبة قوابله الاولية وما سواه رشحات فيضه ولمعات نوره الى حد له بعد تمامه وكمالية ذاته المجيدة وصفاته المقدسة فلا يكون ما ينبعث عنه بعد تمام صورة لذاته ولا ما يترشح عنه بعد مجده وعلوه الغير المتناهي صفة وفضيلة لحضرة صفاته تعالى عن ذلك علوا كبيرا فثبت ان علوه وعظمته بذاته لا بغيره وكل حلية او صورة مما يكمل به شيء وينفعل عنه محل قابل له لا صلة من يكمل عن ذاته ولا يتصور مثل هذه المعاملة في الواجب بالذات اذ لا مكمل له ولا قاهر عليه بل هو القاهر على جميع الاشياء وله السلطنة العظمى والقهر الاتم ومن الذي يسلط عليه بالافاضة والتكميل في تصور ذاته بالخروج به عن القوة والتعطيل فيكون آلة العالم ذاتية فهو لانه قابله للتغير والتعدد بل القابل لو كان له كمال ممكن اللحوق به فتعرى ذاته عن ذلك الكمال وتخليه عنه في الكائنة الذاتية اما لاصل وجود عائق او للعدم شيء يقتضيه اذ كل عدم ثابت لامر ممكن فهو لاحد هذين الامرين وكلاهما مما لا يتصور في حقه اما وجود العائق فلان العائق للشيء عن كماله يجب ان يكون مضادا له معاقبا في موضوعه والواجب لا ضد له ولا موضوع واما وجود المقتضي له فالمقتضي اما ذاته او غيره والاول يوجب دوام كماله بدوام ذاته ووجوبه بوجوبها والثاني اما ممكن الوجود او واجب او ممتنع والكل مستحيل اما الاول فلان كل ممكن مرتبته بعد مرتبة الواجب في النقصان اذ كان صادرا من الذات كما هو المبرهن عليه فان الكمال الذي يتصور تأخره في تلك المرتبة وما هو المستند ليجب ان يكون متعددا عليه فيجب ان يكون مرتبة الممكن فوق مرتبة الواجب هو من الف دونها والثاني فلانه لا يتعدد في الواجب بالذات واما الثالث فلان الممتنع بالذات لا يمكن ان يستند اليه الممكن

بالذات

بالذات باعتبار جانب الوجود فان معطي الكمال لا يقصر عنه بل يزيد عليه في الجهة الذي يحصل منه في غيره والممتنع لا حظ له من اصل الثبوت فضلا عن كمال وحدة لسببه الى لا خبر عنه الا بحسب عموم اللفظ لا غير وبهذا يندفع ما اورده بعض اجلة الفضلاء في شرحه للهياكل على البرهان الذي اقامه صاحب حكمة الاشراق على ان عدة الامكان المستفاد اصله من معلم الفلاسفة ارسطوطاليس كما نقله بالمراجعة الى كلام المدرس في ايراد المورد عليه اذ مبناه ان الشيء الممكن الوجود ربما لم يوجد لامتناع علته بعينها ذاتا فلا يلزم ان يكون ما هو اشرف من الممكنات الابداعية على تجويز امكان وجوده واقعا في الخارج اذ ربما لم يقع مع كونه ممكنا لامتناع جهة في الواجب بالذات اشرف مما هو عليه يكون سببا لذلك الممكن الاشرف هذا فاذا تبين الحال مع ضيق المجال عما يوضح به حق المقال وعلو المرام عما يطير اليه طائر العقول باجنحة الافكار والافهام علمت ان نسبة الممكنات الى الواحد الحق ليست نسبة الصفات للموصوفات ولا نسبة حلول الاعراض للموضوعات فما ورد في السنة ارباب التحقيق واهل الشهود وقرع سمعك من كلمات اصحاب العرفان والكشف ان العالم اوصاف الحق او نعوت الحق فيكون المراد منها وامثالها ما يلفظ التطور ونظائره لعجز العبارة عن اداء حق المرام عن لزوم ما يوجب التغير والانفعال والافتقار فانهم ارفع منزلة من ان لا يعقلوا ما يلزم جهة النقص في الاتصاف بصفة حالة في ذاته او نعت يعرض لوجوده ويحصل كمال غير ما هو عليه في حقيقة ذاته المتأصلة كيف وهم ينفون الاثنينية في حقيقة الوجود ويقولون ليس في دار الوجود الا الواحد القهار والحلول مما ينادي بالاثنينية فكل ما قيل في تقريب هذه النسبة التي للذات الاحدية بالقياس الى المراتب الامكانية هو من باب التمثيلات المقربة من وجه للافهام المبعدة من وجه للاوهام واشبه التمثيلات في التقريب التمثيل بالواحد ونسبته الى مراتب الكثرة كما هو المشعار في فصل الوحدة والكثرة فان الواحد اوجد بتكراره العدد اذ لو لم يتكرر الواحد لم يمكن حصول العدد وليس في العدد الا حقيقة الواحد لا شيء سواه ... الفرق كما بين الوجود المأخوذ لا بشرط اي حقيقة الوجود الذي عمومه باعتبار شموله وانبساطه لا باعتبار كليته ووجوده الانتشاري كما علمت من قبل وبين الوجود المأخوذ بشرط لا شيء وهو المرتبة الاحدية عند العرفاء وتمام حقيقة الواجب عند الفلاسفة والاول هو حقيقة الحق عند العرفاء لاطلاقه المتعري عن التقييد ولو بالتنزيه عن المهيات الموضوع من الشرط فافهم ثم ينفصل العدد من الواحد مثل الاثنين والثلاثة والاربعة وغيرها الى لا نهاية ليست صفة المراتب اصنافا زائدة على حقيقة العدد كما في الفصول بالقياس الى الجنس الذي يتقوم معناه انه يقوم وجوده بها فان كل مرتبة من مراتب العدد وان خالفت الاخرى في النوع لكن كل منها نوع بسيط على ما هو التحقيق ولهذا قيل في العدد ان صورته عين مادته وفصله عين جنسه والتعاين والامتيازات في انواعه بصرف حقيقة ما به الاشتراك والاتفاق فيها حقيقة الواحد من غير لحوق شيء فصل او عرض صنفي او شخصي لحاق ذاتها شؤونات متنوعة واطوار متفاوتة تنبعث من كل

مرتبة من مراتبه الكمالية معان ذاتية واوصاف عقلية ينتزعها العقل كما ينتزع من كل
مرتبة من مراتب الهويات الوجودية المتعاونة الذات معان ذاتية واوصاف عقلية
هي المسماة بالمهيات عند قوم وبالاعيان الثابتة عند قوم وهي التي قد مر انها
ليست في الواقع ولا زائدة على الوجودات الا بنوع من الاعتبار الذهني فاتحاد الواحد
بتكراره العدد مثال لايجاد الحق الخلق بظهوره في آيات الكون ومراتب الواحد مثال
لمراتب الوجود واتصافها بالخواص واللوازم كالزوجية والفردية والعادية والصم و
المنطقية مثال للاتحاد بعض مراتب الوجود بالمهيات واتصافه بها على هذا الوجه كالتضايف
المخالف لسائر الاتصافات المتفرعة على التغاير بين الموصوف والصفة في الواقع وتفصيل العدد
مراتب الواحد مثال لاظهار الاعيان احكام الاسماء الالهية والصفات الربانية والارتباط
بين الواحد والعدد مثال للارتباط بين الحق والخلق وكون الواحد نصف الاثنين وثلث
الثلاثة وربع الاربعة وغير ذلك مثال للنسب اللازمة التي هي الصفات للحق والغرض من الكون
بالصفة والموصوف في لسان الكبراء على هذا الوجه اللطيف الذي غفل عنه اكثر الفضلاء
اشارة الى بعض مصطلحات اهل الله في المراتب الكلية حقيقة الوجود اذا اخذت
بشرط ان لا يكون معها شيء فهي المسماة عند هذه الطائفة بالمرتبة الاحدية المستهلكة فيها
جميع الاسماء والصفات وتسمى ايضا جمع الجمع وحقيقة الحقائق والعماء ايضا واذا
اخذت بشرط شيء فاما ان تؤخذ بشرط جميع الاشياء اللازمة لها كلها وجزئيها المسماة
بالاسماء والصفات فهي المرتبة الالهية المسماة عندهم بالواحدية ومقام الجمع وهذه
المرتبة باعتبار الايصال لمظاهر الاسماء التي هي الاعيان والحقائق الى كمالاتها المناسبة
لاستعداداتها في الخارج تسمى مرتبة الربوبية واذا اخذت لا بشرط شيء فهي المسماة
بالهوية السارية في جميع الوجودات اشارة الى مناط الوجوب والامكان اعلم ان هذا
الانقسام انما هو من حيث الامتياز بين الوجود والمهية والتغاير من جهة الربوبية
والعبودية واما من حيث الوجود الصرف والوحدة الحقيقية فلا وجوب بالغير حتى
يتصف الموصوف به بالامكان بحكم الذات وكل ما هو واجب بالغير فهو ممكن بالذات وقد
احاطة الامكان الناشي من اعتبار تعينات الوجود عن نفس حقيقته ويلحقه
عروض الامكان هو نحو من انحاء الملاحظة العقلية باعتبار جهة هذه الملاحظة العقلية
اشارة الى حال الجوهر والعرض بهذه الطريقة اعلم ان الكثرة اذا اعتبرت النزول وتحقق
الاشياء وجدت بعضها متنوعة مكتنفة بالعوارض مع بعضها تابعة والمتنوعة هي الجواهر
والتابعة هي الاعراض وجمعها الوجود اذ هو المتجلي بصورة كل منهما والجواهر كلها
في عين الجوهر وهويته وفي حقيقته وروحها مثال عقلي هو مبدء للعقول المترتبة
هي امثلة للصور النوعية الجوهرية في عالم العقل كما قاله من رأى افلاطون في المثل النورية
وكل عقل انما يقع منه ظل في هذا العالم الهيولاني كما تقرر وكل ما هو ابعد من هذا العالم
لكونه في اعلى مراتب قرب الحق يكون الواقع منه في هذا العالم اخس جوهرا او انقص
ذاتا من غيره فظل العقل الذي هو ذات الجوهر المادي بما هو جوهر مادي انما هو نفس المادة
المأخوذ عنها المعنى الجنسي الذي يكون في الذهن جنس الجواهر وكل واحد من هذه المراتب

كليهما

المثلث الجوهرية

المثلث في الجوهرية اي الذهني والعقلي والمادي هي مظهر الذات الالهية من
حيث قيوميتها كما ان الاعراض بحسب مراتبها في العوالم هي مظاهر الصفات التابعة لتلك
الجمعية الاسم كما ان الذات الالهية لا تزال مصحوبة بالذات فكذلك جنس الجوهر لا
يزال مكتنفا بالعوارض من الفصول وغيرها وكما ان الذات مع اعتبار صفة من صفاتها اسم
من الاسماء كلية كانت او جزئية كذلك الجوهر مع انضمام معنى من المعاني الكلية في الذهن او معنى
من مبادئها الى جنس من الصور المنوعة في الخارج الى ان يصير جوهرا خاصا على رأيهم
مظهر الاسم حاصل من الاسماء الكلية عينية عندهم وبانضمام معنى من المعاني
الجزئية بحسب زمان او مكان ما يصير جوهرا اخر شخصا كالشخص وكما انه من اجتماع الاسماء الكلية
على نحو له جهة وحدانية تتولد اسماء اخر مركبة الحقائق مع حقيقته ارتباط بوحدة طبيعية فكذلك
من اجتماع الجواهر البسيطة على هيئة وحدانية تتولد جواهر اخر مركبة منها تركيبا طبيعيا
له صورة طبيعية وكما ان الاسماء بعضها محيط بالبعض كذلك الجواهر بعضها محيط بالبعض
وكما ان الامهات من الاسماء منحصرة كذلك اجناس الجواهر وانواعها منحصرة وكما ان الفروع
من الاسماء الاضافية غير متناهية كذلك الاشخاص المادية ايضا غير متناهية وتسمى سلسلة
الحقيقة الجوهرية الامكانية في اصطلاح اهل الله بالنفس الرحمانية والمادة الكلية وتعينات
منها وصار موجودا من الموجودات بالكمالات الالهية ولما كانت تجليات الالهية و
شئوناتها المظهرة للصفات المتكثرة بحكم كل يوم هو في شأن صارت الاعراض
متكثرة غير متناهية وان كانت الامهات منها متناهية وهذا التحقيق ينبهك على ان الصفات
من حيث مفهوماتها وتعيناتها في عالم الاسماء اي باعتبار مرتبة التفصيل العلمي ومحل
التحليل العقلي حقائق متميزة بعضها عن بعض وان كان بسيط الذات وحدانية الوجود بجميع انحاء
الشركة مطلق كونها اسماء وعين المسمى بحسب المفهوم كما ان مظاهرها في الحقائق متمايزة
بعضها عن بعض مع كونها في الموجودية تابعة لوجود الجوهر ومشتركة في بعض الوجوه
الزائدة وجودها على وجود الجوهر لان كل ما في الوجود دليل في ذاته على ما في الغيب
تثبيت واحكام اياك ولا تغلطن بغلطة تشكك لتبلد المتقاعدين عن الامم العموم
من الابرار الوفاء واصطلاحاتهم وكلماتهم المرموزة خالية عن البرهان من قبيل المبادي
التخيلية والتخيلات الشعرية حاشاهم عن ذلك وعدم تطبيق كلامهم على القوانين الصحيحة
البرهانية والمقدمات الحقة الحكمية ناش عن قصور الناظرين وقلة شعورهم بها و
ضعف احاطتهم بتلك القوانين والا فمرتبة مكاشفاتهم فوق مرتبة البراهين في افادة
اليقين بل البرهان هو سبيل المشاهدة في الاشياء التي يكون لها سبب اذ السبب برهان على
ذي السبب وقد تقرر عندهم ان العلم اليقيني بذوات الاسباب لا يحصل الا من جهة
العلم باسبابها فاذا كان هذا هكذا فكيف يسوغ كون مقتضى البرهان مخالفا لموجب المكاشفة
وما وقع في كلام بعض منهم انهم كذبهم بما يبرهن حد كذبوك بالمكاشفة معناه ان
تكذيبهم بما سميته برهانا والا فالبرهان الحقيقي لا يخالف الشهود الكشفي وهذه المباحث التي
ولمن كان فيها ما هي لطف ظاهر الحكمة المتعالية للشهادة الحقة بيدها الظاهرة عن انوار النبوة
ومشكوة الولاية العالمية بمراتب الوجود ولوازمها ولذلك لا تحاشي عن اظهارها وان كان
المتفلسفة ومقلدوهم يأبون عن امثالها ولما اردت الاطلاع على حقيقته ذكرنا وشوقت

زفات

لما ان سمعت الكلام مطابقا لقدماء وهم مع مقتضى البراهين فاستمع لسان المتوافق
في هذا ما توهم الثاني لم يقتضي البرهان لتعيين علية عنه ولا لشيء غيرك يا ارباب
الحقائق واعلم ان الاسم عندهم عبارة عن الذات الالهية مع اعتبار صورة الصفات
او تجلي من التجليات والاسماء الملفوظة اسماء الاسماء وكون الصفات عند الحكماء عين ذاته
تعالى لا ينافي كونها غير ذاته بوجه عند الكل عند المحققين فان معنى عينية الصفات عند محققي
الحكماء هو عبارة عن كون وجوده تعالى في مرتبة ذاته مع قطع النظر عن انضمام معنى او اعتبار
كيفية او حالة غيره مصداقا لحمل مفهومات تلك الصفات لا ان تكون في القافية شيء منها
مفتقرا الى عروض شيئية وجوده كما في حمل الابيض على الجسم لا الى معنى سلبي كحمل الاعمى
على الانسان او معنى نسبي كحمل الفوقية على السماء او اعتبار تحقق الذات تجددا
غير الى على كما في حمل الذاتيات على الموضوع او تعلق الى علة كما في حمل الوجود على
ماهيات الممكنات وهؤلاء العرفاء الصافي بالوجود يجعلون صفاته تعالى لذاته بهذا المعنى لكن لا
لاحد لهم مفهومات الصفات ومن هنا الكلية الاسماء عين الموجودة في العقل محاكمة
بحسب المفهوم والمعنى لا اقول بحسب الهوية والوجود وهذا مما لا يقبل النزاع لاحد فيه ومن هنا
نعلم ان كون الاسم عين المسمى او غيره يرجع الى هذين الاعتبارين اي اعتبار الهوية
والوجود واعتبار المفهوم والمعنى ولا يذهب عنك انه لا يلزم من كون الاسماء الالهية بحسب
المعنى غير ذاته المقدسة امكان تلك الاسماء او تعدد الوجوب والجهة الامكانية ولا التركيب
في ذاته من جهتي القبول والفعل تعالى ذاته عن علوق شيء من هذه المفاسد علوا كبيرا وذلك
لما علمت مرارا ان الجعل والافاضة انما يجريان في الذات والوجود لا في الماهيات ولا في الاصالة بمعنى الوجود
لا في المفهومات الكلية كالاسماء والاعيان وكذا اللامجعولية واللاحقية انما يجريان
في حقيقة الوجود لا في المعاني الكلية فهي كما انها لا مجعولية تبعا للوجود اي العرض فكذا
في اللامجعولية فاسماء الله تعالى عن مجعولية ولا لا مجعولية فلا يلزم من تعددها على
النحو العقلي لا الامكان ولا التعدد في الوجود ولا في الوجوب ولا التركيب ولا الانفعال
في الذات ولا الكثرة في جهات الفاعل لمعلول فاعلهم في كل وجود وسلسلة الموجود من
العقول اذ ليس تعدد الانحاء وهو تعدد جهات الوجود لا غير واذ ليس ليس الا تعددت
معاني الصفات التي لا بصدد اقتضاء ذات احدية بسيطة من كل وجه فيحصل الا تعدد وتحقق صور
الرحمن والعيان لهم الذات الالهية مشتركة من الاسماء الحسنى كلها والتكثر فيها حسب تكثر
الصفات وذلك التكثر باعتبار مراتبه الغيبية التي هي مفاتيح الغيب وهي معان معقولة
في عين الوجود الحق تعالى لا انها مع كثرتها العقلية منفتحة فيها على نحو بسيط غاية
البساطة لان الذات الاحدية في الهوية الوجودية السابقة على جميع الهويات الوجودية
مع بساطتها تتصف عند العقل بصفاتها المتكثرة الكمالية والنسبية يتعين بها
شؤون الحق وتجلياته وقد مر مرارا انها ليست موجودات عينية لا تدخل في الوجود الذي هو
اصل في ذاته في العقل بحدود ورسوم المعاني ولها الاحكام والاثار من وجه من غير ان يكون
ذكرنا ان الاشياء الحسية لا تكون الا الوجود ولكن كثرتها العقلية تؤدي الى الكثرة
اثار الوجود في الخارج كثيرة ترجع الى وحدة حقيقية الكل والتكثر بوجه يرجع الى التكثر
في العلم الذاتي لانه علم لذاته واحد العلم بكل الاشياء ذاته في مرتبة احديته ثم الحق

الالهي وفيضه الاقدس اقتضت ظهور الذات لكل منها على انفراده متعينا
في حضرة العلمية ثم العينية على طبق تمام العوالم فحصل التكثر بهذا الوجه فانهم

فصل في انحاء التكثر

الحقائق الامكانية الى اكثر الناظرين في كلام العرفاء
الالهيين حتى لم يصلوا الى مقاصدهم ولم يحيطوا بكنه مرامهم ظنوا انه يلزم من كلامهم
في اثبات التوحيد الخاصي في حقيقة الوجود والموجود بما هو موجود وحدة شخصية
ان هويات الممكنات امور اعتبارية محضة وحقائقها اوهام وخيالات لا تحصل
لها الا بحسب الاعتبار حتى ان هؤلاء الناظرين في كلامهم من غير تحصيل مرامهم صرحوا
بعدمية الذوات الكريمة القدسية والاشخاص الشريفة الملكوتية كالعقل الاول وسائر
الملائكة المقربين وذوات الانبياء والاولياء والاجرام العظيمة المتعددة المختلفة جهة
المتعددة المختلفة جهة وقدرا واثارها المتقنة وبالجملة العالم المشاهد في هذا
العالم المحسوس في العوالم التي فوق هذا العالم مع تخالف اشخاصها كل منها نوعا و
وهوية وعددا والتضاد والتمانع بين كثير من الحقائق لوازمها ثم ان لكل منها اثارا
مخصوصة واحكاما خاصة ولا نعني بالحقيقة الا ما يكون مبدء اثر خارجي ولا نعني بالكثير
الا ما يوجب تعدد الاحكام والاثار فكيف يكون الممكن لا شيئا في الخارج ولا موجودا
فيه وما تراءى من ظواهر كلمات الصوفية ان الممكنات امور اعتبارية او
انتزاعية عقلية ليس معناه ما يفهم الجمهور ممن ليس له قدم راسخ في فقه المعارف
واراد ان يتفطن باغراضهم ومقاصدهم بمجرد مطالعة كتبهم كمن اراد ان يصير من
حملة الشعراء بمجرد تتبع قوانين العروض من غير سليقة تحكم باستقامة الاوزان
او اختلالها عن نهج الوحدة الاعتدالية فانك ان كنت ممن له الفطنة بالحقائق
العرفانية لا لاجل مناسبة فلا والتحقيق فلعلك ان تتنبه مما اسلفناه من ان
كل من الممكنات يكون ذا جهتين جهة يكون بها موجودا واجبا لغيره من حيث هو موجود
وواجب لغيره وهو بهذا الاعتبار شارك جميع الموجودات في الوجود المطلق
من غير تفاوت وجهة اخرى بها يتعين هويتها الوجودية وهو اعتبار كونه في اي
درجة من درجات الوجود قوة وضعفا كمالا ونقصانا فان الممكن انما ينبعث من كل
عن مرتبة الكمال الواجبي والقوة الغير المتناهية والقهر الاتم والجلال الارفع وباعتبار
درجة من درجات القصور عن الوجود المطلق الذي لا يشوبه قصور ولا جهة عدمية ولا
حيثية امكانية تحصل للوجود خصائص عقلية وتعينات ذهنية هي المسماة بالماهيات والاعيان
الثابتة فكل ممكن زوج تركيبي عند التحليل من جهة مطلق الوجود ومن جهة كونه في مرتبة معينة من القصور
فاذن هاهنا ملاحظات عقلية لها احكام مختلفة الاول ملاحظة ذات الممكن على الوجه
المجرد عن تحليل الى تينك الجهتين فهو بهذا الاعتبار موجود ممكن واقع في حد خاص من
حدود الموجودات والثاني ملاحظة كونها موجودا مطلقا من غير تعين وتخصص بمرتبة

من المراتب وتقدس الحدود وهذا حقيقة الوحدة عند الصوفية توحد مع الهوية الوحدة
مع الهويات الامكانية لعدم الامتياز بين موجود وموجود بهذا الاعتبار ولعدم تطرق
الزوال والتصور والتغير والتحدد في مطلق الوجود بشرط الاطلاق وان اتصف بها مطلقا لا
بشرط الاطلاق واللااطلاق ولكونه عين المرتبة الاحدية وما حكم بوحدته مع انبساطه و
سرايته بجميع الموجودات هو هذا المطلق الماخوذ لا بشرط شيء الذي ليس شموله و
انبساطه على جهة الكلية لكونه جزئيا حقيقيا [?] معاونته والثالث ملاحظة النفس تعينها
المنفك عن طبيعة الوجود وهو جهة تعينها الذي هو اعتباري محض وما حكم عليه العرفاء من
بالعدمية هو هذه المرتبة من الممكنات وهو مما لا غبار عليه لان عند التحليل لم يبق بعد افراز
سنخ الوجود عن المهية متحقق في الواقع الا نحو الانتزاع الذهني فالحقائق موجودة متعددة
في الخارج لكن منشأ وجودها وملاك تحققها امر واحد هو حقيقة الوجود المنبسط بنفس ذاته
لا بجعل جاعل وحيثية تعددها تعينات اعتبارية فالمتعدد يصدق عليها انها موجودات
حقيقية لكن باعتبار موجوديتها عن اعتبار تعددها فموجوديتها حقيقية وتعددها اعتباري
ولما كانت العبارة قاصرة عن اداء هذا المقصد لغموضه ودقة مسلكه وبعد غوره يشتبه على
الاذهان ويختلط عند العقول ولهذا طعنوا به [?] كلام هؤلاء الاكابر بانها مما يصادم
العقل الصريح والبرهان الصحيح ويبطل به علم الحكمة وخصوصا عن المفارقات اذ كم
ثبت به تعدد العقول والنفوس والصور والاجرام وانحاء وجوداتها المتخالفة المتباينات
وما اشد التباين فيه [?] حولهم اعتقد من قبلهم ان احكام العقل باطلة عند طور وراء
العقل كما ان احكام الوهم باطلة عند طور العقل ولم يعلموا ان مقتضى البرهان الصحيح
مما ليس للمكابرة في جبلة العقل السليم من الامراض والاسقام الباطلة نعم ربما
يكون بعض المراتب الكمالية مما تقصر عن غوره العقول السليمة لغاية شرفها وعلوها عن
ادراك العقول لاستيناسها [?] بهذه الدار وعدم مهاجرتها الى عالم الاسرار لان
شيئا من المطالب الحقة ما يقدح فيها ويحكم بنفيه في العقل السليم والذهن المستقيم
وقد صرح بعض المحققين منهم بان العقل حاكم كيف والامور الجبلية واللوازم الطبيعية
من غير تعمل وتصرف خارجي ومع عدم عائق ومانع عرضي لا تكون باطلة قطعا اذ لا
باطل ولا معطل في الموجودات الطبيعية الصادرة من محض فيض الحق دون [?] الصناعيات
والتعلميات التي هي من تصرف المتخيلة وشيطنة الواهمة وجبلة العقل الذي هو كلمة من
كلمات الله التي لا تبديل لها مما يحكم بتعدد الموجودات بحسب تعيناتها الاصلية قال الشيخ
الفاضل الغزالي اعلم انه لا يجوز في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته نعم يجوز ان
يظهر في طور الولاية ما يقصر العقل عنه بمعنى انه لا يدرك بمجرد العقل ومن لم يفرق بين
ما يحيله وبين ما لا يناله العقل فهو اخس من ان يكلم فليترك وجهله وقال عين القضاة
الهمداني في الزبدة اعلم ان العقل ميزان صحيح واحكامه صادقة يقينية لا كذب فيها وهو
عادل ولا يتصور منه جور فقد ظهر من كلام هذين الشيخين انه لا يجوز العقل بما حكم به
العقل الصحيح فكيف حكم امثال هؤلاء الاكابر المجردين عن جلباب البشرية بعد [...] فاتهم

وبها تم

وبهذا تم ما يقتضي الحاكم العادل اي العقل الصحيح باستحالته فالحق ان من له قدم راسخ
في التصوف والعرفان لا ينفي وجود الممكنات راسا ومن النصوص على اتصاف الموجودات
بالكثرة الحقيقية الغير المنافية للوحدة الحقيقية كلام صاحب الاحيا بعد ذكر المراتب الثلثة
في التوحيد حيث قال والمرتبة الرابعة في التوحيد ان لا يرى في الوجود الا واحدا وهو
مشاهدة الصديقين وتسميه الصوفية الفناء في التوحيد لانه من حيث لا يرى الا واحدا
لا يرى نفسه ايضا بمعنى انه فني عن رؤية نفسه فان قلت كيف يتصور ان لا يشاهد الا
واحدا وهو يشاهد السماء والارض وساير الاجسام المحسوسة وهي كثيرة فاعلم ان هذا
غاية علوم المكاشفات ولب الموجود الحقيقي واحد وان الكثرة فيه في حق من
تفرق نظره والموحد لا تفرق نظره برؤية السماء والارض وساير الموجودات
بل يرى الكل في حكم الشيء الواحد واسرار علوم المكاشفات لا تسطر في كتاب نعم ذكر
ما يكسر سورة استبعادك ممكن وهو ان الشيء قد يكون كثيرا بنوع مشاهدة واعتبار ويكون
بنوع اخر من المشاهدة والاعتبار واحدا وهذا كالانسان كثير اذا نظر الى روحه
وجسده وساير اعضائه وهو باعتبار اخر ومشاهدة اخرى واحد اذ تقول انه
انسان واحد فهو بالاضافة الى الانسانية واحد وكم من يشاهد انسانا ولا يخطر
بباله كثرة اجزائه واعضائه وتفصيل روحه وجسده والفرق بينهما فهو في حالة الاستغراق
والاستهتار مستغرق واحد ليس فيه تفرق وكانه في عين الجمع والملتفت الى الكثرة في تفرقه
وكذلك كل ما في الوجود له اعتبارات ومشاهدات كثيرة مختلفة وهو باعتبار واحد من
الاعتبارات واحد وباعتبارات اخر سواه كثير وبعضها اشد كثرة من بعض ومثال الانسان وان
كان لا يطابق الغرض ولكن ينبه في الجملة على كيفية [...] ويستفيد من هذا الكلام ترك الانكار
والجحود بمقام لم تبلغه وتؤمن به ايمان تصديق فيكون لك من حيث انك مؤمن بهذا التوحيد
نصيب منه وان لم يكن ما امنت به صفتك كما انك اذا امنت بالنبوة كان لك نصيب منه وان
لم تكن نبيا وهذه المشاهدة لا يظهر فيها الا الواحد الحق سبحانه تارة يدوم وتارة يطرأ كالبرق
الخاطف وهو الاكثر والدوام عزيز جدا انتهى كلامه وقال في موضع اخر من كتاب الاحيا واما
من قويت بصيرته ولم تضعف منته فانه في حال اعتدال امره لا يرى الا الله ولا يعرف غيره
ويعلم انه ليس في الوجود الا الله تعالى وافعاله اثر من اثار قدرته فهي تابعة له فلا وجود
لها بالحقيقة وانما الوجود للحق الذي به وجود الافعال كلها ومن هذه حالته فلا ينظر في شيء من
الافعال الا ويرى فيه الفاعل ويذهل عن الفعل من حيث انه سماء وارض وحيوان وشجر
بل ينظر فيه من حيث انه صنع فلا يكون نظره مجاوزا له الى غيره كمن نظر في شعر انسان
او خطه او تصنيفه ورأى فيه الشاعر والمصنف ورأى اثاره من حيث انه اثاره لا
من حيث انه حبر وعفص وزاج مرقوم على بياض فلا يكون قد نظر الى غير المصنف
وكل العالم تصنيف الله فمن نظر اليها من حيث انها فعل الله واحبها من حيث انها فعل الله

لم يكن ما نزلا الا في الله ولا عارفا الا بالله ولا محبا الا الله بل لا منزلا الى نفسه حيث
نفسه بل من حيث انه عبد الله فهذا الذي يقال انه فني في التوحيد وانه فني في
واليه الاشارة بقول من قال كنا بنا فغبنا عنا فبقينا بلا نحن فهذه امور معلومة
عند ذوي البصائر استشكلت لضعف الافهام عن دركها وقصور قدر العلماء
عن ايضاحها وبيانها بعبارة مفهمة موصلة للغرض الى الافهام او تشاغلهم بانفسهم و
اعتقادهم ان بيان ذلك لغيرهم مما لا يغنيهم انتهى كلامه وانما اوردنا كلام هذا الحبر
الهمام الموسوم عند الانام بالامام وحجة الاسلام لنكون بانيا لقلوب السالكين
مسلك اهل الايمان دفعا لما توهم بعض منهم ان هذا التوحيد الخاصي يخالف الشرع
والعقل اما العقل فلظهور الكثرة في الممكنات واما الشرع فلان مدار التكليف والوعد
والوعيد على تعدد مراتب الموجودات وتحقق الثالث واثبات الافعال للعباد
ومعنى التوحيد ان لا موجود الا الله سبحانه وذلك لما علمت مما سبق منا ونقلنا من
كلام هذا الحبر ان هذه وحدة مندرج فيها الكثرات انما وحدة جمعية اذ لا شك ان جمع
الموجود المطلق ما هو موجود ومطلق الذي يقال له مرتبة الواحدية واذا نظرت الى الموجود
الصرف البحت الذي لا تشوبه شوب من جزء ذاته ولا تعين له في حقيقته اصلا فله اضافات
نسب وتنزلات بذاته تنبعث عنها الماهيات والاحكام الثابتة المطابقة للواقع الا ان
نشا موجوديتها وتحققها ليس الا في ذلك الوجود المحقق اثباته والتام الغني عما سواه
ويتضح لهذا زيادة توضيح **فصل** في كيفية سريان حقيقة الوجود في الموجودات المتعينة و
الحقايق الخاصة اعلم ان للاشياء الموجودة ثلث مراتب اولها الوجود الصرف الذي
لا يتعلق وجوده بغيره والوجود الذي لا يتقيد بقيد وهو المسمى عند العرفاء بالهوية الغيبية
والغيب المطلق والذات الاحدية وهو الذي لا اسم له ولا نعت له ولا يتعلق به معرفة
ولا ادراك اذ كل ما له اسم ورسم كان مفهوما من المفهومات الموجودة في العقل او الوهم و
كل ما يتعلق به معرفة وادراك يكون له ارتباط بغيره وتعلق بما سواه وهو ليس كذلك
لكونه قبل جميع الاشياء وهو على ما هو عليه في حد نفسه من عدم تغيره ولا انتقال وهو الغيب
المحض والمجهول المطلق الا من قبل لوازمه واثاره فهو بحسب ذاته المقدس ليس محدودا بحد ولا متقيدا
بتعين ولا مطلقا حتى يكون وجوده بشرط القيود والمخصصات كالفصول في المحصلات للحقايق
ذاته بشرط الاطلاق ضرورة لا على وجوده ليلزم التخصيص في ذاته تعالى عنه علوا كبيرا وهذا الاطلاق
امر سلبي يستلزم سلب جميع الاوصاف والاحكام والنعوت عن كنه ذاته وعدم التقيد والتحدد
في وصف او اسم او تعين او غير ذلك حتى عن هذه السلوب باعتبار انها امور اعتبارية
عقلية المرتبة الثانية الموجود المتعلق بغيره وهو الوجود المقيد بوصف زايد والمنعوت
باحكام محدودة كالعقول والنفوس والافلاك والعناصر والمركبات من الانسان والحيوان
والشجر والجماد وساير الموجودات الخاصة المرتبة الثالثة هو الوجود المنبسط
المطلق الذي ليس عمومه على سبيل الكلية بل على نحو اخر فان الوجود محض التحصل و

العقلية

والكلية
العقلية والكلي سواء كان طبيعيا او عقليا يكون مبهما يحتاج في تحصله
ووجوده الى انضمام شيء اليه يحصله ويوجده وليست وحدته عددية اي مبدء
للاعداد فانه حقيقة منبسطة على هياكل الممكنات والواح الماهيات لا ينضبط في
وصف خاص ولا ينحصر في حد معين من القدم والحدوث والتقدم والتاخر والكمال و
النقص والعلية والمعلولية والجوهرية والعرضية والتجرد والتجسم بل هو بحسب ذاته بلا انضمام
شيء اخر يكون متعينا بجميع التعينات الوجودية والتحصلات الخارجية بل الحقايق الخارجية
تنبعث من مراتب ذاته وانحاء تعيناته وتطوراته وهو اصل العالم وفلك الحيوة وعرش
الرحمن والحق المخلوق به في عرف الصوفية وحقيقة الحقايق وهو يتعدد في عين وحدته
بتعدد الموجودات المتحدة بالماهيات فيكون مع القديم قديما ومع الحادث حادثا
ومع المعقول معقولا ومع المحسوس محسوسا وبهذا الاعتبار يتوهم انه كلي وليس
كذلك والعبارات عن بيان انبساطه على الماهيات واشتماله على الموجودات قاصرة
الا على الاشارات على سبيل التمثيل والتشبيه وبهذا يتمايز عن الوجود الذي لا يدخل تحت
التمثيل والاشارة الا من قبل اثاره ولوازمه ولهذا قيل نسبة هذا الوجود الى الموجودات ذات
العالمية نسبة الهيولى الاولى الى الاجسام الشخصية من وجه ونسبة الكلي الطبيعي كالجنس
الاجناس الى الاشخاص والانواع المندرجة تحته وهذه التمثيلات مقربة من وجه مبعدة
من وجوه واعلم ان هذا الوجود كما ظهر مرارا غير الوجود الانتزاعي الاثباتي العام
البديهي والمتصور الذهني الذي علمت انه من المعقولات الثانية والمفهومات الاعتبارية
وهذا مما خفي على اكثر اصحاب البحث سيما المتاخرين وانا العثور على كلامهم الصريح
بذلك قال الشيخ المحقق صدر الدين القونوي بعد ان صور الوجود بالمعنى الثالث و مثله
بالمادة بقوله الوجود مادة الممكن والهيئة المهياة له بحكمة الموجد العليم الحكيم تعالى وفي
كلامه في علمه جهة بهذه العبارة والغرض العام هو الضعف اللاحق به عند
تقيده بقيد الامكان وبعده عن حضرة الوجوب واسره في ايدي الكثرة وقد سماه
الشيخ العارف الصمداني الرباني محيي الدين الاعرابي الحاتمي قدس سره في مواضع من
كتبه بنفس الرحمن والهباء والعنقاء **دفع اشارة** قد ثبت مما ذكرناه ان مراد الذين
في عرفهم الوجود المطلق على الحق الواجب يكون مرادهم الوجود بالمعنى الاول اي الحقيقة بشرط
لا شيء لا هذا المعنى الاخير والا لزم عليهم المفاسد الشنيعة كما لا يخفى واما اكثر ما
نشا لاجل الاشتباه بين هذين المعنيين من الضلالات في العقايد الفاسدة
من الالحاد والاباحة والحلول واتصاف الحق الاول بصفات الممكنات من كونه
محل النقايص والحوادث فعلم ان التنزيه الصرف والتقديس المحض كما هو راه
المحققون من الحكماء وجمهور ارباب الشرايع والفضلاء من الاسلاميين باق على
الوجه المقرر بلا ريب بعد الفرق بين مراتب الوجود على ما بينا كما قيل من بدر

ما قلت لم تحذل البصيرة وليس في رتبة الامر له البصيرة وللاشارة الى هذه المراتب
الثلث وكونها ما ينتزع من كل منها بنفسها الوجود العام الفعلي قال علاء الدولة
في حواشيه على الفتوحات المكية الوجود الحق هو الله تعالى والوجود المطلق فعله و
الوجود المقيد اثره وليس المراد من الوجود المطلق العام الانتزاعي بل الانبساطي و
ذكره الشيخ العارف صدر الدين القونوي في كتابه المسمى بمفتاح الغيب في الجزء الفصل
ومن حيث ان الوجود الظاهر المنبسط على اعيان الممكنات ليس في جمعيته تلك الحقائق
يسمى الوجود العام والتجلي الساري في حقيقة الممكنات وهذا من تسمية الشيء باعم اوصافه
واولها حكما وظهورا للمدارك تقريبا وتفهيما لان ذلك اسم مطابق للامر في نفسه و
ذكر الفاضل القيصري في شرحه لفاتحة الكتاب اشارة الى المرتبة الاولى الوجوبية بقوله فهو امر
معقول يرى اثره ولا يشهد عينه كانه علمه سبحانه رضي الله عنه في بيت له والجمع
لا وجود لعينه وله الحكم ليس للاحاد **فصل** في اول ما نشأ من الوجود تجلى لا تحقق
وتصورت حينما تميز تلك المراتب الثلث علمت ان اول ما نشأ من الوجود الوجوبي الذي لا
وصف له ولا نعت الا صرف ذاته المندمج فيه جميع الكمالات والنعوت الجمالية و
الجلالية باحديته وفردانيته هو الوجود المنبسط الذي يقال لها العماء في مرتبة
الجمع وحقيقة الحقائق وحضرة احدية الجمع وقد يسمى بحضرة الواحدية كما قد يسمى الوجود الحق
باعتبار اضافته الى الاسماء العقل والى الممكنات في الخارج مرتبة الواحدية وحضرة
الالهية فهذه المشابهة ليست عليه لان العلة من حيث كونها علة تقتضي المباينة بين
العلة والمعلول فمن انها تتحقق باقتباس الى الوجودات الى صفة المتعينة من حيث تعينها
واتصاف كل منها بعينها الثابتة فلا منافي الوجود المطلق وهذا الوجود المطلق
له وحدة تجوهري لغير سائر الوحدات العددية النوعية الجنسية لانها مصحح جميع الوحدات
والتعينات فالوجود الحق الوجوبي من حيث الاسم الله المعطي لسائر الاسماء لهذا الوجود
المطلق باعتبار ذاته الجمعية وباعتبار خصوصيات اسمائه الحسنى المندمجة في الاسم الله
الموسوم عندهم بالمقدم الجامع وامام الائمة توليه ترتيب الموجودات الى صفة التي الاحدية
على الوجود المطلق فالمناسبة بين الحق والخلق انما يثبت بهذا الاعتبار وقول الحكماء
ان اول الصوادر هو العقل الاول بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
كلام جرى على القياس الى الموجودات المتعينة المتباينة التي لها الآثار لا ولا بالقياس
الى سائر الصوادر المتباينة الذوات والوجودات والا فعند تحليل الذهن العقل الاول
الى وجود مطلق ومهية خاصة وجهة نقص وامكان تحكم بان اول ما نشأ هو الوجود المطلق
المنبسط ولزمه بحسب كل مرتبة خاصة وتنزل خاص بحسبه امكان خاص وكما ان الذات الوجوبية
باعتبار احدية ذاته متقدس عن الاوصاف والاعتبارات ولزمها باعتبار مرتبة
الواحدية ومرتبة الاسم الله جميع الاسماء والصفات التي ليست خارجة عن ذاته بل
هي مع احديتها الوجودية جامعة لمعقولاتها فكذلك الوجود المطلق تحت اعتبار حقيقته

وسنخه

الفعلية وسنخه عن المهيات والاعيان الى صفة الا ان له في كل مرتبة من المراتب
اللائقة مهية خاصة لها لازم خاص وتلك المهيات كما علمت مرارا متحدة مع انحاء
الوجود المطلق ومراتبه من غير جعل وتأثير انما المجعول بكل مرتبة من مراتب الوجود
المطلق هي نفس الوجود الخاص لا كونه خاصا اي اتحاده بمهيته المخصوصة لما علمت من بطلان
الجعل المركب بين الوجود والمهية فالاحدية الواحدية منشأ الوجود المطلق والواحدية منشأ
انه العالم وجودا ومهية فسبحان من ربط الوحدة بالوحدة والكثرة بالكثرة والا لم تكن بين
المؤثر والمتأثر مناسبة وهو مناط التأثير والايجاد **تنبيه** لما تكررت الاشارة سابقا على
ان لفظ الوجود يطلق بالاشتراك على معان منها ذات الشيء وحقيقته وهو الذي يطارد العدم
وينافيه والوجود بهذا المعنى يطلق عند الحكماء على الواجب تعالى ومنها المعنى المصدري الذهني
فعند تبين ان الوجود بهذا المعنى لا يطلقه احد من العقلاء على ذات اصلا فضلا عن اطلاقه على
ذاته تعالى الذي هو اصل الذوات وسيد الحقائق في الوجودات وبهذا المعنى من الوجود تقابل
له الكون النسبي والحصولي والوجود الاثباتي كما في قولك او فرس موجود شاعرا او زيد هو كاتب
وبهذا الوجود النسبي كثيرا ما يجتمع مع العدم باختلاف الجهة كما يقول زيد موجود في البيت
معدوم في السوق بل هو ما يوصف بالعدم اذ لا وجود له في الخارج مع تقييده بالخارج
ولما كان اطلاق الوجود عليه بالمعنى الاول حقيقة عند الحكماء فكذلك عند كثير من مشايخ الموحدين
كالشيخ محيي الدين الاعرابي وصدر الدين القونوي وصاحب العروة في حواشيه على الفتوحات
وكثيرا ما كان يطلق الشيخ وتلامذته الوجود المطلق على الوجود المنبسط الذي يسمى عندهم بالظل و
الهباء والعماء ومرتبة الجمعية لا المرتبة الواحدية وكثيرا ما يطلق صاحب العروة الوجود المطلق
على الواجب جل وعلا ولا اظن ان الاختلاف بينه وبين الشيخ الخلط انما نشأ من هذا
الاشتراك في اللفظ الموجب للاشتباه والمغالطة ومن اطلق لفظ الوجود واراد به
الواحد تعالى الشيخ العطار في اشعاره الفارسية حيث قال آن خداوندی که هستی ذات او
جمله اشیا مصحف آیات اوست وقال الفردوسي في ديباجة كتابه جهان را بلندی و پستی توی
ندانم چه ای هر چه هستی توی وقال العارف المعنوي مولانا جلال الدين الرومي في مثنويه
ما عدمهاییم هستیها نما تو وجود مطلقی هستی نما واما عند علماء الظاهر واهل
الكلام فلما كان اطلاق الاسماء عليه تعالى بالتوقيف الشرعي فلا شبهة في عدم جواز اطلاق
الوجود بل الموجود ايضا عندهم على ذاته تعالى تسمية واما اطلاقه توصيفا ففيه خلاف
لا على الخلاف المتحقق بينهم في ان كل صفة او فعل للواجب بعضا عليه لا الفعل لواحده
فهل يجوز اطلاقه عليه تعالى ام لا قيل لا وقيل نعم وهو الصواب لاشتراك مفهوم الوجود
والشيئية وعروضهما بين الواجب والممكنات واما ما ذكره صاحب العروة من ان الذات
الواجبية وراء الوجود والعدم بل هو محيط بهما فالظاهر انه لم يرد حقيقة الوجود بل
مفهومها الانتزاعي وبه يحصل منعه عن اطلاق الوجود عليه تعالى ويكون التطابق الوجود من
الحكماء والعرفاء فلا شبهة في ان مفهوم الوجود امر ذهني ليس عينا للذات الاحدية بل
حمله عليها به هو حملا ذاتيا اوليا لكن حمل كلام اولئك الاكابر المحققين على الوجه الذي حمله

ورتب عليهم تكفيره بعيد عن الصواب كيف وجميع المحققين من اكابر الحكماء والصوفية
متفقون على تنزيه ذاته تعالى عن وصمة النقص وامتناع ادراك ذاته الاحدية بالكنه الا
بطريق خاص عند العرفاء وهو ادراك الحق بالحق عند فناء السالك واستهلاكه
في التوحيد ومن تامل في كتبهم وزبرهم تاملا شافيا تتضح لديه انه لا خلاف لاحد من
العرفاء والمشايخ ولا محل لغفلة منهم في انه تعالى حقيقة الوجود وقيل ان اعتراضات
بعض المتاخرين عليهم خصوصا الشيخ علاء الدولة السمناني في حواشيه المتعلقة بالفتوحات
على الشيخ العربي وتلميذه صدر الدين القونوي ترجع الى مناقشات لفظية مع التوافق
في الاصول والمقاصد ومن جملتها انه ذكر الشيخ فيها ان الوجود المطلق هو الحق المنعوت
بكل نعت فكتب المحشي في حاشيته كلاما مراده ان الوجود الحق هو الحق تعالى لا الوجود المطلق
ولا المقيد كما ذكر انتهى وظاهر ان الشيخ قائل بهذا القول والمناقشة معه ترجع الى اللفظ
فانه لم يكن مراده من الوجود المطلق هو المنبسط على المهيات فيصدق عليه انه
المنعوت بكل نعت كما هو شان هذه المرتبة لانه نور الوجود ويؤيده التعميم
بكل نعت اذ من جملة النعوت المحدثات فانه في القديم قديم وفي المحدث محدث ولا شبهة
لاحد من العرفاء في تنزيهه تعالى عن صفات المحدثات وسمات الكائنات واما ان يكون
مراده منه الوجود البحت الواجبي فاما ان يراد بكل نعت انه سبحانه منعوت بكل نعت
كمالي وصفة واجبية هي عين ذاته فان ذاته تعالى باعتبار ذاته لا بانضمام صفة
اخرى غير ذاته مصداق لجميع اوصافه الحقيقية ونعوته الذاتية او يراد به انه المنعوت بكل
نعت مطلقا اعم من ان يكون بحسب ذاته بذاته اي في المرتبة الاحدية او باعتبار ظهوره
في اسمائه وتجليات صفاته التي هي مراتب تنزلاته ومنازل شئوناته من جهة سعة رحمته
ونفوذ حكمه وجوده وبسط لطفه ورحمته ومنتهاه قال في موضع اخر من كتابه ليس في
نفس الامر الا وجود الحق فكتب المحشي بلى ولكن ظهر من فيض جوده وجوده مظاهر
فللفيض وجود مطلق وللمظاهر وجود مقيد وللمفيض وجود حق وقال في موضع اخر منه
ان الحق هو الوجود ليس الا فكتب المحشي بلى هو الوجود الحق وله فعل وجود مطلق واثره
وجود مقيد وقال القاضي عبد المحقق الوجود المستفاد وعد منه المهيات الممكنة ولقد
نبهتك على امر عظيم ان تنبهت له وتعقلته فهو عين كل شيء في الظهور ما هو عين
الاشياء في ذواتها سبحانه وتعالى بل هو هو والاشياء اشياء وكتب المحشي في حاشيته
بلى اصبت فكن ثابتا على هذا القول لا عدل لك عن المؤاخذات التي يرجع كل
منها الى محض تخالف الاصطلاحات وتباين العادات في التصريح والتعريض و
كغيره تتبع الاصطلاح من لفظ الذات الحقيقية والعين والهوية وغيرها وقد يطلق ويراد منه
صرف وجود الشيء وقد يطلق ويراد منه مهيته وعينه الثابتة ويقع الغلط من اطلاق
لفظ الوجود ايضا باعتبار ارادة احد معاني الوجود الحق او المطلق او المقيد والا فمن
تامل في الحواشي التي كتبها هذا المعترض على الفتوحات يتيقن عدم الخلاف بينه وبين الشيخ
في اصل الوجود ولما كان ظهور التوحيد الحقيقي الذي هو لخواص اهل الله ابدا وراء طور

العقول الفكرية قبل ان يكتحل بنور الهداية الربانية يصعب عليهم التعبير عنه بما
يوافق مقروعات اسماع ارباب النظر والفكر الرسمي فلهذا ترى اكثر من غفلوا عن كلامهم
اختلافات ومثل هذه الاختلافات بحسب الظاهر قد وقع في الكتاب الالهي والاحاديث
النبوية وحمل كل طائفة من المليين مستند اعتقاده الكتاب والحديث مع تخالف
عقائدهم وتباين آرائهم ولكل جعلنا شرعة ومنهاجا قال الشيخ عبد الله الانصاري
في كتاب منازل السائرين للاشارة الى توحيد الخواص واما التوحيد الثالث فهو توحيد
اختصه الله لنفسه واستحقه بقدره والاح منه لائحا الى اسرار طائفة من صفوته و
اخرسهم عن نعته واعجزهم عن بثه فتعلقت الاشارة على الالسنة علما وهذا الذي
ولكن زخرفوا له نعوتا بعباراتهم وفصلوه فصولا فان ذلك التوحيد تزيده العبارة
خفاء والصفة نفورا والبسط صعوبة والى هذا التوحيد شخص اهل الرياضة وارباب
الاحوال وله قصد اهل التعظيم واياه عنى المتكلمون في عين الجمع وعليه اصطلمت الاشارات
ثم لم ينطق عنه لسان ولم تشر اليه عبارة فان التوحيد وراء ما يشير اليه مكون وقد
اجبت عن توحيد الصوفية بهذه القوافي ما وحد الواحد من واحد اذ كل من وحده
جاحد توحيد من ينطق عن نعته عارية ابطلها الواحد توحيده اياه توحيده ونعت
من ينعته لاحد **فصل** في التنصيص على عدمية الممكنات بحسب اعيانها وماهياتها
كانك قد امنت من نقض عقد ما قرع سمعك هنا من توحيد الله سبحانه توحيدا خاصيا
واذعنت بان الوجود حقيقة واحدة هي عين الحق وليس للمهيات والاعيان
الامكانية وجود حقيقي انما موجوديتها بانصباغها بنور الوجود ومعقوليتها
بحسب انحاء ظهور الوجود وطور من اطوار تجليه وان الظاهر في جميع المظاهر و
المهيات المشهودة في كل الشئون والتعينات ليس الا حقيقة الوجود بل الوجود الحق بحسب
تفاوت مظاهره وتعدد شئونه وتكثر حيثياته والمهية الخاصة الممكنة كعين الانسان
والحيوان حالها كحال مفهوم الامكان والشيئية وامثالها في كونها حالا لا اصل لها
في الوجود عندنا والفرق بين القبيلتين ان المصداق في حمل شيء من المهيات
الخاصة على ذات هو نفس تلك الذات بشرط موجوديتها العيني او الذهني وفي حمل
تلك الاعتبارات هو مفهومات الاشياء الخاصة من غير شرط وبانه يوجد بازاء
المهيات الخاصة امور عينية هي نفس الوجودات عندنا ولا يوجد بازاء الممكنية والشيئية
ومعدوم المهية شيء في الخارج والى هذا اشار من قال ان المهيات الخاصة حكايات للوجودات وتلك
المعاني الكلية حكايات بحال المهيات في انفسها والقبيلتان مشتركتان في انهما لبساط الاعدام
العقلية التي يتعلق بها الشهود ويتنزه عنها العقول والحواس بل الممكنات باطلة الذوات
هالكة المهيات ازلا وابدا والموجود هو ذات الحق دائما وسرمدا فان للتوحيد
للوجود والكثرة والتميز للعلم الذي قد يعبر عنه بنحو واحد من الوجود بمعان كثيرة
ومفهومات عديدة فللوجود الحق ظهور لذاته في ذاته وهو المسمى بغيب الغيوب

وظهوره بذاته لعقله بنوره بسموات الارواح واراضى الاشباح اى
عبارة عن تجليه الوجودى المسمى باسم النور يظهر به احكام الماهيات و
الاعيان وينصبغ بالماهيات الغير المجعولة وبحالتها من دون تعلق جعل وتاثير
كما مر الصفة حقيقة الوجود بصفة التعدد والكثرة والوصف بالذات فيتعاكس
احكام كل من الماهية والوجود الى الآخر وصار كل منها مرآة لظهور احكام الآخر
فيتراءى التعدد وتكرار في التجلي الوجودي كما في قوله تعالى وما امرنا الا واحدة
كلمح بالبصر وانما التعدد والتكرار في المظاهر والمرايا لا في التجلي والفعل
بل فعله نور واحد يظهر في الماهيات بلا تجدد وتاثر فيها وبتعدد الماهيات يتكثر
ذلك النور كتكثر نور الشمس بتعدد المشبكات والروازن فانكشف حقيقة ما اتفق عليه
اهل الكشف والشهود من ان الماهيات الامكانية امور عدمية لا بمعنى ان مفهوم
السلب المفاد من كلمة لا واشباهها داخل فيها ولا بمعنى انها من الاعتبارات الذهنية
والمعقولات الثانية بل بمعنى انها غير موجودة لا في حد انفسها بحسب ذواتها ولا في
الواقع لان ما لا يكون وجودا او لا موجودا في حد نفسه لا يمكن ان يصير موجودا بتاثير
الغير واضافته بل الموجود هو الوجود واطواره وشئونه وانحاؤه والماهيات
موجوديتها انما هي بالعرض بواسطة تعلقها في العقل بمراتب الوجود وتطوره
باطوارها كما قيل شعرا وجود اندر كمال خويش سارى است تعينها امور اعتبارى است
فحقائق الممكنات باقية على عدميتها ازلا وابدا واستفادتها للوجود ليس على وجه
يصير الوجود الحقيقي صفة لها نعم هي تصير مظاهر ومرائي للوجود الحقيقي بسبب اجتماعها
من تضاعيف الامكانات الحاصلة لها من تنزلات الوجود مع بقائها على عدميتها الذاتية
سيه روئى ز ممكن در دو عالم جدا هرگز نشد والله اعلم ترجمة لقوله عليه السلام الفقر سواد
الوجه في الدارين وفي كلام المحققين اشارة واضحة بل تصريح بتجليه بعدمية الممكنات
ازلا وابدا وكفى في هذا الامر قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه قال في العالم
محمد الغزالي مشيرا الى تفسير هذه الآية عند كلامه في وصف العارفين بهذه العبارة فرأوا
بالمشاهدة العيانية ان لا موجود الا الله وان كل شيء هالك الا وجهه لا انه يصير
هالكا في وقت من الاوقات بل هو هالك ازلا وابدا لا يتصور الا كذلك فان كل شيء
اذا اعتبر ذاته من حيث هو فهو عدم محض واذا اعتبر من الوجه الذي يسري اليه الوجود
من الاول الحق رئي موجودا لا في ذاته لكن من الوجه الذي يلي موجده فيكون الموجود
وجه الله فقط فلكل شيء وجهان وجه الى نفسه ووجه الى ربه فهو باعتبار وجه نفسه
عدم وباعتبار وجه ربه موجود فاذن لا موجود الا الله فاذن كل شيء هالك الا
وجهه ازلا وابدا وكتب العرفاء كالشيخ ابن العربي وتلميذه صدر الدين القونوي
مشحونة بتحقيق عدمية الممكنات بناء على معتقدهم وهذا ابهم على [illegible]

والعيان وقالوا نحن اذا قابلنا وطبقنا عقائدنا على ميزان القرآن
والحديث وجدناها منطبقة على ظواهر مدلولاتهما من غير تاويل فعلمنا انها
الحق بلا شبهة وريب فلما كانت تاويلات المتكلمين والظاهريين من العلماء
في القرآن والحديث مخالفة لمكاشفاتنا المتكررة الحقة طرحناها وحملنا الآيات
والاحاديث على مدلولها الظاهر ومفهومها الاول كما هو المعتبر عند المحدثين
وعلماء الاصول والفقه لا على وجه يستلزم التشبيه والتجسيم في حقه تعالى وصفاته
الالهية قال بعض العلماء المعتقد اجراء الاخبار على ظواهرها من غير تاويل ولا تعطيل و
مراده من التاويل حمل الكلام على غير معناه الموضوع له والتعطيل هو التوقف
في قبول ذلك المعنى كما في هذا البيت هست در وصف او بوقت دليل نطق تشبيه وخامشى
تعطيل ومنهم من كفر المأولين في الآيات والاخبار واكثر اهل الشرع قائلون بان
ظواهر معاني القرآن والحديث حق وصدق ولذلك كانت لهما مفهومات وتاويلات
غير ما هو الظاهر منهما ولكن بعد ما وقع في كلامه صلعم ان للقرآن ظهرا وبطنا وحدا
ومطلعا ولعلم بكون الآيات والاخبار محمولة على ظواهرها ومفهوماتها الاولية بدون تجسيم و
تشبيه فلا فائدة في نزولها وورودها على عموم الخلق وكافة الناس بل يلزم كونها موجبا
لتحير الخلق وضلالهم والناس في فهم متشابهات القرآن والحديث على ثلث طبقات
الطبقة الاولى الراسخون في العلم وهم الذين حملوها على مفهوماتها الاولية من دون
تعدد يلزم منه نقصا او نقصا والطبقة الثانية وهم اهل النظر العقلي من العلماء
والظاهريون من الحكماء الاسلاميين وهم ياولون كل الآيات والاحاديث على وجه
يوافق قوانينهم النظرية ومعتقداتهم البحثية حيث لم ترتق عقولهم عن طور البحث ولم تنجذب
بواطنهم واسرارهم عما هو وراء طور العقل الفكري والعلم النظري والطبقة الثالثة هم
الحنابلة والمجسمة من اهل اللغة والحديث وهم الذين وقعت نفوسهم في طور سفلى العالم
ولم يرتفعوا عن هذه الهاوية المظلمة فذهبوا الى ان الاله جسم او جسماني تعالى عما يقولون
علوا كبيرا لكن الاليق بحال اكثر الخلق بل حملة المقتصرين في العلوم على الفروع الشرعية
الطائفة الثالثة كما صرح به صاحب الاحياء وكتاب جواهر القرآن وذكر في كتاب الاحياء
ما يدل على هذا المعنى حيث قال لكن مشبها مطلقا او منزها مقدسا محلا كما يقال كن
يهوديا صرفا والا فلا تلعب بالتورية وكذا هو ان اكثر الناس لا يمكنهم ان يكونوا منزها صرفا
ومقدسا محلا فينبغي لهم ان يكونوا مشبها مطلقا والحق كما هو رأى العلماء المحققين
ان المأول في المتشابه يخالف عن الاعتدال الذي هو طريق الراسخين في العلم والعرفان فكل منهما
متطرف في المظاهر بعين العوراء ولكن المجسمة باليسرى والمأولة باليمنى والكامل

وبعلم الناس وجاهتهم

رتقعاد در

الرابع فهو ذو العين السليمتين يعلم ان لكل ممكن روح تركيبي له وجهان وجه الى الحق
ووجه الى ربه كما مر ذكره فبالعين اليمنى ينظر الى وجه الحق فيعلم ان الفائض على كل
شيء والظاهر في كل شيء فيعود اليه كل خير وكمال وفضيلة وجمال وبالعين اليسرى ينظر
الى الخلق ويعلم التمييز بينها بحول وقوته الا بالله العلي العظيم ولا شأن الا قابلية
الشؤون والتجليات وهي في ذواتها اعدام ونقائص فينتهي اليها كل نقص و
آفة وفتور وقصور فالحاصل انه تعالى للبون لها ثار في خلو ذات الكمل عن نعت الوجود و
شفيفيتها عن لون الكون وقبولها اشراق نور الحق عليها ونفوذ لون الوجود فيها كما
رق الزجاج ورقت الخمر فتشابها وتشاكل الامر فكانه خمر ولا قدح وكانما قدح و
لا خمر **وهم وتنبيه** ان بعض الجهلة من المتصوفين المقلدين الذين لم يحصلوا
طريق العرفاء ولم يبلغوا مقام العرفان توهموا لضعف عقولهم ووهن عقيدتهم
وغلبة سلطان الوهم على نفوسهم ان لا تحقق بالفعل للذات الاحدية المنعوتة بالسنة
العرفاء بمقام الاحدية وغيب الهوية وغيب الغيوب مجردة عن المظاهر والمجالي بل المتحقق
هو عالم الصورة وقواها الروحانية والحسية والله هو الظاهر المجموع لا بدونه وهو حقيقة
الانسان الكبير والكتاب المبين الذي هذا الانسان الصغير انموذج ونسخة مختصرة منه
وذلك القول كفر فضيح وزندقة صرفة لا يتفوه به من له ادنى مرتبة من العلم ونسبة هذا الامر
الشنيع الى اكابر الصوفية ورؤسائهم افتراء محض وافك عظيم يتحاشى عنه اسرارهم
وضمائرهم ولا يبعد ان يكون سبب ظن الجهلة بهؤلاء الاكابر اطلاق الوجود تارة
على ذات الحق وتارة على المطلق الشامل وتارة على المعنى العام العقلي فانهم كثيرا ما
يطلقون الوجود على المعنى الظلي الكوني فيحملونه على مراتب التعينات والوجودات
الخاصة ويجرون عليه احكامها كما هو من هذا القبيل قول الشيخ العارف في التدبيرات الالهية كل ما
دخل في الوجود فهو متناه وما قال القونوي في تفسيره للفاتحة العلي انه اسم الحق عن
الوجود والعدم وما قال في مفتاح الغيب الوجود تجل من تجليات غيب الهوية و
حال معين كسائر الاحوال الذاتية وذكر الشيخ علاء الدولة في رسالة الانوار الوارد
لان فوقها يعني فوق الطبيعة عالم العدم المحض وبظلمة العدم يحيط نور الوجود
المحدث وفيها اي في الظلمات توجد عين الحيوة وهذا القول منه اشارة الى ما قاله
في مدارج المعارج واعلم ان فوق عالم الحيوة عالم الوجود وفوق عالم الوجود عالم
الملك الودود ولا نهاية لعالمه انتهى فظهر انه قد يكون مرادهم من العدم ما يقابل هذا
المحدث الوجود الظلي وان لم يكن هذا الاطلاق على سبيل الحقيقة بل على سبيل المجاز
لان الوجود في عرفهم لا يكون الا مبدأ الآثار ومنشأ الاكوان ويحتمل ايضا ان يكون
مرادهم من الوجود ما يكون معلوما ومخبرا عنه وكل ما لا يكون للعقل سبيل الى معرفة ذاته
ولكنه هويته فهو موجود بهذا المعنى فالوحدة الحقيقية بشرط لا وغيب الغيوب حيث لا
يكون لاحد من الخلق قدم في شهوده وادراكه فيصدق عليه انه غير موجود لغيره على

ان الوجود قد يطلق على المأخوذ من الوجدان وهو الظفر فحينئذ الوجود المراد بعض
مكون مسلوبا عنه تعالى اذ لا يمكن نيله والظفر به لاحد الا من جهة تعيناته ومظاهره
لكن بحقيقته بذاته وكماله بنفسه ووجوده انما هو بالفعل لا بالقوة وبالوجوب لا بالامكان
فذاته يظهر بذاته على ذاته في مرتبة الاحدية المعبر عنها بالكنز المخفي في الحديث المشهور
ويظهر بعد هذا الظهور ظهورا آخر على غيره بل على ذاته وهو الظهور على الغير في المظاهر
المعبر عنه بالمعروفية وهذا الظهور الثانوي هو مشاهدة الذات المقدسة في المرائي العقلية
والنفسية والحسية بمدارك كل شاهد وعارف وتمييز كل ذي تقليد وعالم وجاهل
على حسب درجات الظهور جلاء وخفاء ومتعلقات المدارك كمالا ونقصانا والتكثر في
الظهورات او التفاوت في الشئونات لا يقدح وحدة الذات ولا يثلم الكمال الحقيقي
ولا يتغير به الوجود الثابت الازلي عما كان عليه بل الآن كما كان حيث كان ولم يكن
معه شيء ولذا قيل وما الوجه الا واحد غير انه اذا انت عددت المرايا تعددا

فصل

في الاشارة الى نفي جهات الشرور عن الوجود الحقيقي اعلم ان الشيئية للممكن يكون
على وجهين شيئية الوجود وشيئية الماهية وهي المعبرة عندهم بالثبوت الاول عبارة عن ظهور
الممكن في مرتبة من المراتب وعالم من العوالم والثانية عبارة عن نفس تعلقه بماهية ظهوره في عند
العقل بنور الوجود وانتزاعها منه والحكم بها عليه بحسب نفس هويته ذلك الوجود في اي ظرف
كان خارجا او ذهنا من غير ملاحظة تاثيره ذلك ومن غفل عن هذه الشيئية يجعل للوجود
كما زعمته المعتزلة بل على ما هو رأي المحصلين من ان ما وجد علمت ان موجودية الماهيات
ليست الا بصيرورة الوجود وصفا لها بل بان تصير متعقولة من الوجود متحدة به فالمشهود هو
الوجود والمفهوم هو الماهية كما مر ذكره مرارا وبهذه الشيئية تمتاز الماهية عن الممتنع وتعقل
الفيض الربوبي ويسمع امر كن فيدخل في الوجود باذن ربها كما اشار اليه في قوله تعالى انما
امره لشيء اذا اراده ان يقول له كن فيكون ثم انه ليس كل ممكن على ما قررت هي بحسب وجوده
وفرعه بحسب الخارج فكيف يكون مسبوقا بعلمه تعالى قلنا نعم ولكن الوجودات الخاصة المفصلة
مرتبة سابقة اجمالية وهي علم الحق الاول بذاته وتعقله لمراتب الالهية وشئونه فتلك
الوجودات قبل ان نزلت وتعددت وتفصلت كانت لها في تلك المرتبة السابقة اسماء وصفات و
ذاتية ينبعث عنها الماهيات في الاعيان الثابتة في تلك المرتبة تابعة للوجودات الخاصة
الموجودة سابقا باعتبار معلوميتها للحق سبحانه علما كماليا هو عين ذاته كما تحقق في محله حيث
العلم الالهي بمعلوميتها في الازل على هذا الوجه اي باعتبار ثبوتها تبعا للوجودات الحقائق
الامكانية في علم الحق تعالى ثم لظهورها في تلك المراتب المتأخرة على طبق ثبوتها
العلمي في ذات الحق سبحانه على الوجه الذي اشرنا اليه ثم اذا افاضت الوجودات عن الحق
فعلا وتميزت وتعددت في الخارج اتحدت مع كل منها ماهية الذات بعينه من الماهيات
من غير استئناف جعل بل بنفس افاضة تلك الوجود كما هو شأن كل ماهية في وجودها
المتميز عن غيره فلم يلزم في شيء من المراتب الواقعة في الخارج تقدم الماهية الخاصة

على وجوده المنسوب اليها اما في مرتبة علمه تعالى فلان الاعيان تابعة لوجود الحق تعالى الذي
هو بعينه علمه بوجودات الاشيا اجمالا وبمهيات الاشيا تفصيلا من جهة معلوميتها
مفصلة عن وجود الحق تعالى اذ العلم بالعلة التامة مستلزم للعلم بمعلولاتها كما سيتوضح بعد كونه
من قبل انشاء الله واما في الخارج فكذلك لان التناقض والمجعول ليس الا اتحاد الوجود
بالذات والمهيات تابعة في الفيضان والجعل بالعرض فظهر صدق ما ادعي في التنبيه
الوفا ان موجودية الاعيان وقبولها للفيض الوجودي وامتناعها للامر الوجودي
بالحوادث وان الوجود عبارة عن ظهور احكام كل منها بنور الوجود الاضافي انه كان
عن مرة واما الشيئية المنفية عن الانسان في قوله تعالى هل اتى على الانسان حين من
الدهر لم يكن شيئا مذكورا فهي شيئية الوجود العيني المخصوص باعتبار تميز خصوصها
لئلا يلزم التناقض وكذا الشيئية المذكورة في قوله تعالى كان الله ولم يكن معه شيء و
معلوم ان ليس للمهيات الامكانية عند اهل الله والعارفين الا الشيئية الثبوتية الشيئية
الوجودية على ضرب من المجاز والاحتمال ذكر لما سمع الطائفة القائمة بالحق ابو القاسم الجنيد
البغدادي حديث كان الله ولم يكن معه شيء قال وهو الآن كما كان وذكر الشيخ علاء الدين في
رسالة فوايد العقايد في صفات الله وهم الذين يطلبون للاقتحام الوحدة من غير شبهة
الحلول والاتحاد واثبات وجود مثال ربهم كما كان ولم يكن معه شيء ويعرفون انه الآن كما كان
وقال في هذه الرسالة حكاية عن بعض في انبصر كل شيء في الكل الا وجهه واعاين كل خير عليها
فان من غير شك وتخمين وهذا المقام مقام الوحدة فاذا تقررت هذه المقدمة
فنقول ان المهيات في الاعيان الثابتة وان لم تكن موجودة براسها بل مستهلكة
في عين الجمع سابقا وفي تفاصيل الوجودات لاحقا لكنها بحسب اعتبار ذواتها
حيث هي هي بحيث تميزها عن الوجود عند تحليل العقل منشا لاحكام الكثرة والامكان
وساير النقايص والذمايم اللازمة لها من تلك الحيثية ويرجع اليها الشرور والآفات
التي هي من لوازم المهيات من غير جعل جاعل فيصير بهذا الاعتبار وقاية للحق عن نسبة النقايص
اليه فعدم اعتبار الاعيان والمهيات اصلا منشا للضلالة والحيرة والالحاد
وتعطيل الحكمة والشريعة اذ باعتبار شيئية المهيات واستناد لوازمها اليها يندفع
كثير من الاشكالات منها وقوع الشرور في هذا العالم وصدور المعاصي عن بعض العباد
بحسب قصور عينه ونقص جوهره وسوء استعداده وههنا سر القدر على ان بعض المحققين
من عدة شيئية الاعيان من جملة شئونه باعتبار بطونه وعلمه بصور تجلياته الذي
هو عين ذاته في مرتبة سابقة على ظهوره لكن الخوض في هذه المسئلة يحير العقول
الضعيفة حتى قال من العلما من لا يكون بهذا السر ضارا مضرة عليه وفتنة مضلة
لرسوخ علمه وقوة سلوكه وثبات عقله فلا يزال قدمه عن سنن الحق وصراط
المستقيم ولذلك اشار القونوي بقوله وان كانت شئونه الظاهرة احكام ذاته
الكامنة في وحدته ولكن ثمة فارق يعرفه الكمل وههنا بحر لا ساحل لها ولا
مخلص منها الا من شاء الله وقال ايضا ومطلق الظهور حكما للاشيا ومطلق الظهور

عينا للوجود

عينا للوجود وتعين الظهور الحكمي بالتميز للمشهود وتعين الظهور الوجودي في كل مرتبة
من المراتب التي اشتملت عليها العلم بالنسبة الى الوجود المطلق من وجه مخالف لظهور
تعينه في مرتبة اخرى وحكم القضاء مرتبة كمغاير لحكمه في مرتبة اخرى وان حصول الاسرار في
الظهورين امر جامع على الذي امتاز به كل منهما عن الآخر فالثابت لشيء في مرتبة من غير
بشرط او شروط او المنفي عنه لا يثبت له ولا ينفى عنه بعدم ذلك الشرط او الشروط
مرتبة كان الشرط او حالا او مكانا او زمانا او غير ذلك واحكام الوجود من حيث كل تعين
وبالنسبة الى كل معين من المراتب والاحوال ونحو ذلك لا نهاية لها من حيث التفصيل وان كانت
الاصول سهلة كلامه **فصل** في بيان نفي الكلام مستعمل اخرى كيفية لحوق الشرور والآفات
للحقيقة الوجودية على وجه لا ينافي خيريتها الذاتية لعلك قد تفطنت مما سلف ذكره بانه
متى تجلى الوجود الحق الاحدي على مهية من المهيات المتباينة بحسب معنى مهيتها ولوازمها
وقذف بالحق على الباطل فصارت موجودة بوجوده او واجبة به صار بحقيقته في كل
منها بحسبها وتلون بلونها واتصف في كل مرتبة من مراتب التعينات بصفة خاصة ونعت
معين وقد علمت سابقا ان تلك الصفات والنعوت الراجعة للمسماة بالمهيات عند الحكما والاعيان
عند العرفاء متقدمة على الوجودات الخاصة بحسب الذهن تابعة لها بحسب الخارج لكون
المفاض والمجعول انما يكون هو الوجود لا المهية فالتي لحقت من المهيات بحسب الذات من
الوجودات بمعنى الشدة والضعف والتقدم والتأخر والعلو والدنو ونحوها للوجود مع
وحدة حقيقته الذاتية للاطلاق كل شيء بحسبه كالماء الواحد في المواضع المختلفة يختلف عذوبة
قرارته منه ملح اجاج وكشعاع الشمس المتلون بلون الزجاجات مع خلوه بحسب الذات عن الالوان
قال الشيخ صدر الدين القونوي في رسالته في شرح بعض الاحاديث كلما كان في ذاته من حيث ذاته
عريا عن الاوصاف المختلفة المتعينة به وكان في غاية اللطف فان ظهوره وتعينه
حقيقة كل متعين في مرتبة وعالم انما يكون بحسب قابلية الامر المتعين في المرتبة المقتضية لقابلية
وظهوره بالتعين فقد ظهر ان كل ما ثبت للمظاهر والمجالي من الافعال والصفات المخصوصة فهو
ثابت لها من وجه ومسلوب عنها من وجه اذ لكل موجود خاص جهة ذاته ومهيته وجهة وجود
وظهور وليس للحق الا افاضة الوجود على المهيات له الحمد والشكر على افاضة الخير على الاشياء
واذا ثبت كون كل ممكن ذا جهتين مهية ووجود وحقيقتي امكان ذاته ووجوب غيري وجهة
اثبات في نسبة اليه وسلبه عنه كل منها بجهة وعلمت ان الفاعل من جهة الاتفاق في الخير في الاشياء هو الوجود
وجهة التي لحقت الشر هي المهيات فقد دريت ان التنزيه والتشبيه في كلام الله وكلام انبيائه عليهم
يرجع الى الاثنين المتباينين وكلاهما محمول على ظاهرهما بلا تناقض في تأويل فالايجاد
والافاضة والفعلية والتكميل والتحصيل والبقاء واللطف والرحمة من جنب الله وقدرته والقابلية
والقصور والخلل والفتور والفناء والدثور والتجدد والزوال والقهر والغضب من قبل الخلق
واستلفا عليهم كما قال بعض العرفين حيث قال ان الحق تعالى بعد الايجاد يتجلى [illegible]
نوره لحفظه تبديل والتفاوت في القوابل والحق فوق الامكانية والمهيات [illegible]

يحصل لها بوجه من بعض فيوضاتها وبوجه من الفيض الاقدس المسمى بالتجلي الاول الذي هو عبارة
عن ثبوت الاشياء في علم الله تعالى بالنظام الاليق الافضل من حيث كونها تابعة لاسماء
الحق وصفاته التي هي عين ذاته ووجود تلك الماهيات في الخارج بملاحظة الوجود عليها
بحسب اوقاتها المحصورة واستعداداتها من الحق المسمى عندهم بالفيض المقدس وهو بعينه القدر
الخارجي اذ القدر تابع لعلم الله تعالى وكلاهما في الوجود غير منفك عن ذاته وهذا [illegible]
حدوث الاشياء وتجددها وزوال بعضها عند حضور بعض اخر كما تستطلع عليه ان شاء الله
عند معرفة الزمان والدهر والسرمد وبخصوصية هذه المحال لا يتبع الكل على وجه
مقدس لا يوجب تغيرا لا في ذاته ولا في صفاته ولا في افعاله من حيث انها افعال له وتجنب
بنسب احاطته بالزمانيات والمكانيات على الوجه المقدس المشروط بين كلمته تكلمه بعد
مع ملائكته ورسله لا على الوجه الذي يتعقله الاغبياء والى حصول النقص في الاحكام
في وجود الممكنات يرجع الخصوصيات التي في القوابل لا الى الوجود بما هو وجود
وبذلك يندفع شبهة التنزيه ويرتفع توهم التناقض بين آيتين كريمتين في كتاب الله
العزيز احديهما قوله ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك والاخرى
قوله تعالى قل كل من عند الله وما احسن ما وقع متصلا بهذه الاية اشارة الى هذه المسألة
من قوله فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا وذلك لان مسئلة [illegible]
قد اشكلت على الناس لغموضها وبعد غورها على المطالعات الا من استنار على وجه العقل
وفيها هلك من هلك ولاجل ذلك ترى العلماء احيارا فيها فمنهم من نسب الاشياء الى الاسباب ومنهم
من يعتقد كذا قيل لتراكن سع هذه المسئلة حياري وجهلا فمن انتشى من هذا الا [illegible]
في الضلال والمزلقة التي لا يخلص منها الا المخلصون اصبح موحدا الا انه غير محجوب
رؤية الاسباب وخلاصة تحقيق هذا المقام ان لكل شيء كما قررناه وجها خاصا الى الارباب
ومسبب الاسباب بتحمه منزه عن تحديده واليه اشار الذي يشهد من الاسباب اما هو حكم لاسم
من اسماء الحسنى الذي هو السبب لمظهره ويسبح له بلسان الذاكرية في مرتبة الحق من
ذاته الكاملة فانها فاسدة فاحملا في الحق لونها الموجودات يرجع بوجه الى الاختلاف
الاسماء لكن الشرور والنقائص تلحق جميع الخصوصيات القوابل واستعداداتها بحسب
المصادمات الواقعة بينهما وفي المرتبة المتأخرة عند نزول حقيقة الوجود وبيان جميع
الشرايع الحقة بالموازين وجود كل كمال وخير وسلامة يضاف الى الحق تعالى و
لزوم كل شر وآفة وقصور ولو باعتبار من الاعتبارات يضاف الى الخلق
كما في قوله تعالى حكاية عن الخليل على نبينا وعليه السلام واذا مرضت فهو يشفين
فانه عليه صلوات الرحمن اضاف المرض الى نفسه والشفاء الى ربه وفي قوله تعالى
ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت الغفور الرحيم اشارة الى ان
العذاب للنفوس الى عليه الشقاوة ليس من قبل الحق الاول من جهة الاشقاء بل لكونه
المعقوبة من نتايج اعمالها واخلاقها ومن لوازم اخلاقها الردية فكانها هي حالة
حالة اثر انها يحكم الاخرة لمخالفتها لنفسه كمن ادى نهمه الى مرض شديد
وان المغفرة والرضوان من لوازم جود الاول في رحمته وافاضته وجوده

على الاشياء

على الاشياء حسب امكان قوابلها وكما في قول سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم حيث ذكر في دعائه
والخير كله بيديك والشر ليس اليك وفي حديث اخر عنه صلى الله عليه وسلم فمن وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد
غير ذلك فلا يلومن الا نفسه فعند لها ليس للحق الاحد الا افاضة الوجود واخراج
الماهيات من العدم الى الكون والتحصيل من القوة الى الفعل والتكميل من العلم الى
الظهور والله الهادي الى سواء السبيل

فصل في كيفية كون الممكنات مرائي لظهور الحق
فيها ومجالي لتجلي الالهية عليها قد اشرنا فيما سبق الى ان جميع الماهيات والممكنات مرائي
لوجود الحق تعالى ومجالي لحقيقته المقدسة وخاصية كل مرآة بما هي مرآة ان تحكي صورة
ما تجلى فيها الا ان المحسوسات لكثرة قشورها وتراكم جهات النقص والامكان فيها
لا يمكن لها حكاية الحق الاول الا في غاية البعد كما ذكره معلم المشائين في اثولوجيا
وهو كتابه المعروف بمعرفة الربوبية وبيان ذلك ان للحق تجليا واحدا على الاشياء
وظهورا واحدا على الممكنات وهذا الظهور على الاشياء هو بعينه ظهوره الثانوي
على نفسه في مرتبة الافعال فانه سبحانه لغاية تماميته وفرط كماله فضل ذاته عن ذاته
وفاض ذاته لكونه فوق التمام وهذا الظهور الثانوي لذاته على نفسه لا يمكن ان يكون
مثل ظهوره الاولي لاستحالة المثلين وامتناع كون التابع في مرتبة المتبوع في الكمال
الوجودي والشعاع نحو المضيء في النورية بل لا محالة لذات نزل هذا الظهور الثانوي
الذي هو نزول الوجود الوحداني بعبارة والافاضة بعبارة اخرى والنفس الرحماني في
اصطلاح قوم والعلية والتاثير بلسان قوم اخرين والمحبة الافعالية عند اهل الذوق
والتجلي على الغير عند بعض في الكثرة والتعدد بحسب تكثر الاسماء والصفات نحو العلم
الاجمالي البسيط المقدس في مرتبة الذات الاحدية والحقيقة الوحدانية في كل واحدة من
مرائي الماهيات بحسبه الا ان لها بحسب ذاتها ظهورات متنوعة وتجليات متعددة كما
توهمه بعض والا لزم انثلام الوحدة الحقة تعالى عنه علوا كبيرا قال الشيخ [illegible]
في باب الثالث والستين من كتاب الفتوحات اذا ادرك الانسان صورته في المرآة يعلم
قطعا انه ادرك صورته بوجه وانه ما ادرك صورته بوجه لما يراه في غاية الصغر لصغر جرم
المرآة او الكبر لعظمته ولا يقدر ان ينكر انه رأى صورته ويعلم انه ليس في المرآة صورته
ولا هي بينه وبين المرآة فليس بصادق ولا كاذب في قوله رأى وما رأى صورته فما تلك
الصورة المرئية واين محلها وما شانها فهي منفية ثابتة موجودة معدومة معلومة مجهولة
اظهرها سبحانه هذه الحقيقة لعبده ضرب المثال ليعلم ويتحقق انه اذا عجز وحار في درك حقيقة
هذا وهو من العالم ولم يحصل علما بحقيقته فهو بخالقها اعجز واجهل واشد حيرة اقول
ونبه بذلك على ان تجليات الحق ارق والطف من حقيقة هذا الذي حارت العقول فيه
وعجزت في ادراكه الا انه بلغ عجزها ان العقل هل لهذا المدرك حقيقة ام لا فان العقول المحققة

الحق لو المرآة اشرقت بنور ربها فتكون عكسه في هذا المقام لا الاشياء من جهة العلم
بمبدء الاشياء او بمظهر وجوداتها ومظهر اعيانها الثابتة وماهياتها فصدق حينئذ
انه يرى الاشياء كما هي في مرآة وجهه الكريم الذي له غيب السموات والارض فثبت
انه كما ان الاشياء بوجه من المرائي لذات الحق ووجوده فكذلك الحق مرآة لحقائق
الاشياء لكن مرآتية كل من المرآتين بوجه غير الآخر وبيان ذلك ان كل واحد
من المرائي هي غير ذات الحق من ماهيات الممكنات لظهور حقيقة الوجود ومرائي الوجو
الجبلية الكلية التي هي مظاهر عالم المثال والقوة الخيالية الجزئية التي هي مظاهر الصور
الخيالية والجليدية والماء والبلور والحديد التي كل منها مظهر للصور المبصرة والحس السمعية
والذوقية والشمية واللمسية التي هي مظاهر المحسوسات الاربعة انما تكون مرآة بعينها لاجل
خلو ذاتها من حيث هي عما هي مظاهر لها من الصور والكيفيات التي هي مظاهر لوجودها من انه
لشهودها لكن لما لم يكن حقيقة مرآتيتها في تعينها حقيقة ذاتها ووجودها لتعدد ذات كل منها وتعدد
وجودي لم يكن صادقا من كل الوجوه وان لم يكن كاذبا ايضا من كل الوجوه فان ذات الآلات
المخصوص ذات المرآة وكونها من حديد او زجاج مثلا يحجب ذلك عن ملاحظة تلك
الصورة التي فيها ولا يكون هي عند ذلك مظهرا لها لتعددها وحصرها واذا لوحظت النواعم
الحديد او الزجاج ولم يلتفت اليه نظرا استقلاليا ما اذا التفاتا تعلقيا عند ذلك ينظر اليها
الصور المقابلة وتلك الخصوصية حكمها باق وان لم يكن ملتفتا اليها فلاجل ذلك
لم يكن المشهود بعينه وجود ذلك الذي وقف بغير خصوصية المرآة حتى يا عين وجوده
الحقيقي على حسب تلك الخصوصية ولهذا اختلف المرائي صغرا وكبرا او استقامة واعوجاجا
وظهورا او خفاء لاجل اختلاف خصوصيات المرآة تحديبا وتقعيرا وصقالة وكدورة
وان لم يكن ملحوظة وكذا الحكم بالنسبة الى المرآة الامكانية واما الحق سبحانه فلكون ذاته
ذاتا فياضة تفيض عنه صور الاشياء ومعقولاتها يكون ذاته مظهرا يظهر به الاشياء على
الوجه الذي هي عليه وبيان ذلك ان ذاته بذاته من غير حيثية اخرى مبدء للاشياء فكذلك
شهود ذاته مبدء شهود الاشياء لان العلم التام بالعلة التامة يوجب العلم التام بالمعلول
وكما ان شهود ذاته ليس الا نفس ذاته بلا جهة اخرى فشهود ذاته بعينه شهود ذوات
جهتين ولا تعدد حيثيتين وهما العلتان لوجود الخلق فشهوده كذا شهود
الخلق لا تصور الا تعين وجودها اذ العلة واحدة بلا مغايرة فكذا المعلول لا وجد
بلا تعدد فكما ان وجود الاشياء على ما هي عليه من توابع وجود الحق سبحانه فكذا معقوليتها
وشهودها على ما هي عليها من توابع معقولية الحق ومشهوديته فثبت وتحقق ان ذاته
من حيث ذاته مرآة يدرك بها صور الاشياء الكلية والجزئية على ما هي عليها في نفس الامر بلا غيوب
غلط وكذا يكشف مرائي الممكنات فراغ قد علم بما ذكر انه لا يمكن معرفة شيء كما
الا بمعرفة مبدعه وخالقه كما مر ذكره سابقا اذ وجود كل شيء ليس الا عين ... [illegible]

ما لعدم الصرف وقد علمت انه ليس بشيء ولا بالوجود المحض وقد علمت انه ليس
بشيء مباين للمقابل بل ولا بالامكان البحت فالحكمة في خلق المرآة والحديد الظاهر — مرآة
فيها هداية العبد الى كيفية سريان نور الحق في الاشياء وتجليه على مرآة
الماهيات وظهوره في كل شيء بحسبه مع ان وجود كل ماهية امكانية ليس هو
نفس ماهيتها بحسب المعنى والحقيقة ولا عين الذات الواجبية لقصوره ونقصه
وامكانه ولا منفصلا عنها بالكلية لعدم استقلاله في التحقق بل مقوم به ثم انه
كما ثبت ان تجليه تعالى على الاشياء تجل واحد وافاضة واحدة انما حصل تعدده وجلاؤه
بحسب تعدد الماهيات واختلافها تحقق وتبين انه لا تكرار في التجلي باعتبار مظهر واحد ومنه
يستفاد لك العلم بحقيقة لا يكون الا حضوريا لا حصول شبح اخر منها لان ظهور شيء بجهاتها
هو بعينه ظهوره والا لزم التكرار وقد نفاه الصوفية كما سمعت وعن هنا ينكشف لدى
البصيرة وتنفتح عين البصيرة انه قد خلف الحكماء في ان ادراك النفس الانسانية حقائق الاشياء — معنى الرشح والعكس
عند تجردها واتصالها بالمبدء الفياض اهو على سبيل الرشح ام على نهج العكس اي من جهة
افاضة صور الاشياء على ذاتها او على نهج مشاهدتها في ذات المبدء الفعال وكل منهما
المذهبين وجوه ودلائل مذكورة في كتب اهل الفن وعند المحقق يظهر على العارف البصير انه
لا منافاة ولا نزاع بل ان سبب الاتصال التام للنفس بالمبدء لما كان من جهة فنائها عن ذاتها — حيث
واندكاك جبل انيتها وبقائها بالحق واستغراقها في مشاهدة ذاته فيرى الاشياء
كما هي عليها في الخارج لان مآل الامر الحق لو عزمنا وقع في الاعيان والا لزم التكرار في
التجلي الالهي وهو مما قد ثبت بطلانه ومما نفاه الصوفية والحكماء الرواقيون القائلون بان
وجود الاشياء في الاعيان هو بعينه نحو معلوميتها للحق فالحق لا من الاشياء واني الهيه
الحق سبحانه بالاشياء هي بعينها فيضانها عنه باشراق نوره الوجودي فكلما ادرك العارف
المكاشف من صور الحق لو بواسطة اتصاله بعالم القدس يكون حقائق الاشياء على ما هي عليها
لا اشباحها ومثالاتها واما الناقص المحجوب فيرى الحق في مرآة الاشياء بمعتقده على
حسب ما يراه ويعرفه على صورة معتقده فاذا تجلى الحق له يوم القيمة على الصورة التي يعتقده
كذلك ينكره ويتعوذ منه ومن هنا نشأ اختلاف العقائد بين الناس لاختلاف ما يرون
الحق فيها من الاشياء والى ذلك اشار رضه بقوله تعالى انا عند ظن عبدي بي فيتمثل لكل احد منهم ما
يليق بحاله ويناسبه من التجليات الالهية ونكرها لا تعطيه ذلك وان كان الوصول العالي
في هذا الموضع اغرقته الحلق الذي فيحصل فنائه وقصور ذاته عن الحق يطلق العالي
عن كل شيء فكما كان يقبل الفناء محو بالحق غير الحق لضيق وعائه الوجودي فكذلك في
تلك الحال لا حل فنائه عن كل شيء ذاهل عن مرآة الالهية بتجلياته الذاتية والاسمائية — العارف
واما الكامل المتصرف فلتحقق في جميع المظاهر والمجالي والمراتب المتصل بمشاهد
من الاحوال بحيث هذا الحق على وجه اسمائه وصفاته فيرى الخلق بالحق من الارض

لا تحصل الا مرجحة واحده لما علمت من امتناع تكرر شيء واحد واستفاء الاثنينية
في تجلي الحق وانكشف صحة قول الحكماء ان العلم اليقيني بالاشياء ذوات الاسباب لا يحصل
الا من جهة العلم باسبابها تحقق هذا المقام لمن كنت من ذوي الاقدام

تعقيب

قد وضح لديك مما ذكرنا كيفية ما قرع سمعك في الفلسفة العالية لبن العلم بالعلة المعينة
يوجب العلم بالمعلول المعين واما العلم بالمعلول المعين فلا يوجب الا العلم بالعلة
المطلقة لا بخصوصيتها والسر في ذلك ليس ما هو مذكور في الكتب المشهورة من ان العلة بخصوصها
تقتضي المعلول بخصوصه واما المعلول بخصوصه فلا يستدعي الا علة مطلقة لانه مجرد دعوى
بلا بينة وبرهان بل السر فيه ان المعلول كما حققنا ليس الا نحوا خاصا من تعينات
العلة ومرتبة معينة من تجلياته فمن عرف حقيقة العلة عرف شئونها واطوارها في كلا
فمن عرف المعلول فانه ما عرف علته الا بهذا النحو الخاص كمن يرى وجه الانسان في واحد
من المرآة المختلفة صغرا وكبرا وتحديبا وتقعيرا واستقامة واعوجاجا وقد حقق الشيخ
الجليل محيي الدين الاعرابي هذا المطلب بحقيقته بالفص الشيثي من فصوص
الحكم عند تعليم العطايا الذاتية والاسمائية بهذه العبارة لين التجلي من الذات لا يكون
ابدا الا بصورة استعداد المتجلى له غير ذلك لا يكون فاذن المتجلى له ما راى سوى
صورته في مرآة الحق وما راى الحق ولا يمكن ان يراه مع علمه انه ما راى صورته الا فيه
كالمرآة في الشاهد اذا رايت الصور فيها لا تراها مع علمك انك ما رايت الصور
او صورتك الا فيها ثم قال واذا ذقت هذا ذقت الغاية التي ليس فوقها غاية في حق
المخلوق فلا تطمع ولا تتعب نفسك في ان ترقى اعلى من هذا الدرج فما هو ثم اصلا
وما بعده الا العدم المحض فهو مرآتك في رؤيتك نفسك وانت مرآته في رؤيته
اسمائه وظهور احكامها وليست سوى عينه انتهى **تعقيب اخر** ثم انكشف
لك مما تلونا عليك ان اختلاف المذاهب بين الناس وتخالفهم في معرفة الحق
يرجع الى اختلاف نحو شئونهم وتجليات الحق في الرد والانكار منهم يرجع الى
الاغلبية احكام بعض المواطن على بعضهم دون بعض واختفى بعض الى بعض
دون اخر فاذا تجلى الحق بالصفات السلبية للعقول القادسة يقبلونه تلك العقول
ويسبحونه عن شوائب التشبيه والنقص ويجردونه عن لوازم التجسيم والتكثر فهكذا
حال من كان من حملة العقول المنزهة المسبحة كبعض الحكماء وينكره كل من لم يكن من
المجردين كالوهم والخيال في النفوس المنطبعة وقواها وهكذا حال من كان في دين
ملك القوى الادراكية بحسب ما يكون الغالب فيه كاكثر الظاهريين المشبهين الحسيين
من شأنهم ادراك الحق الاول الا في مقام التشبيه والتجسيم واذا تجلى بالصفات الثبوتية
فيقبله القوى والنفوس المنطبعة لانها مشبهة من حيث تعلقها بالاجسام ومنزهة
من حيث تجرد جوهرها وينكره العقول المجردة الصرفة لعدم اعطاء شأنها الا
الا مرتبة البعد عن عالم التجسم والتي شيء عنه فتقبل كل ما شاء من شأنه التعقل والطبيعة

والوهمية

والواهمة من التجليات الالهية بما يناسبها ويليق بها وينكره ما يخالفها ولم يكن
بحظية شأنها وذلك لان كل واحد لا يشهد هذا الحق الا بتوسط وجوده الخاص
ولا يعرفه الا بوسيلة هويته الخاصة ولا يظهر له الحق الا بما يتجلى في مرآة ذاته المخصوصة
فكل قوة من القوى محجوبة عن الحق بنفسها لا ترى افضل من ذاتها كالملائكة التي نازعت
في حق آدم وكالعقل في الوهم فان كلا منهما يدعي السلطنة على غيره ولا يذعن له فالعقل
يدعي انه يحيط بادراك الحقائق بحسب قوته العلامة وليس كذلك لانه تحت قوته الفكرية لا يدرك
الا المفهومات الذهنية ولوازم الاشياء بحدودها ورسومها ومع ذلك لا يتجاوز الى حده وغاية عرفانه
ما دام في مقام الفكر والعقل العلمي الجزئي بان لم يزل ما ينزهه عن النقائص في الصفات
الكونية وهو محتجب عن شهود الحق ومشاهدة تجلياته الذاتية وظهوراته التفصيلية ونفوذ نوره
في اقطار العوالم وكذا الوهم يدعي السلطنة ويكذب العقل في كل ما هو خارج عن طوره
اجل ادراكه المعاني المتعلقة بالجزئيات فلكل من القوى نصيب من الشيطنة كذلك لكل
واحد من افراد الناس سوى الانسان الكامل حصة من الشرك الخفي او الجلي لكونه يعبد
اسما من اسماء الله ولا يعبد الله بجميع الاسماء كما اشار اليه في قوله تعالى ومن الناس من
يعبد الله على حرف فان اصابه خير اطمأن به وان اصابته فتنة انقلب على وجهه
واما الانسان الكامل فهو الذي يعبد الحق في جميع مظاهره ويهتدي بنوره في جميع تجلياته ويعبده
بحسب جميع اسمائه فهو عبد الله في الحقيقة ولهذا سمي بهذا الاسم اكمل افراد نوعه كان
لانه قد شهد هذا الحق الاول في جميع المظاهر الامرية والخلقية من غير اطلاق كثرة الى
الذات ولا الى التجلي الفاعلي من ان تجليه تعالى حقيقة واحدة والكثرة باعتبار تعدد
شئونه وحيثياته المسماة بالمهيات والاعيان الثابتة التي لا وجود لها في ذاتها
ولا يتعلق بها جعل وتاثير بل هي تابعة لانحاء الوجودات التي هي اظلال للنور الاحدي
ورشحات للوجود الحقيقي من حضرة الالهية وتحصل احكاما لها ومحمولات عليها فالكاملون
علموا الحقائق على ما هي عليه بلا ريب وتلك هم عباد الرحمن الذين يمشون على الارض
هونا واذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما واهل العقول الضعيفة القاصرة
والعاجزة عن ادراك التجليات الالهية في كل موطن ومقام وذوا النفوس الابية الطاغية عن
هي عن تعظيم شعائر الله لهم في الحقيقة جحيم البعد ومضيق الحرمان عن ادراك الحقائق
والانوار الالهية اذ لا يقبلون الا ما عقلت ذواتهم وقيل فيهم انكم وما تعبدون من دون
الله حصب جهنم اي جهنم الحرمان عن ملاحظة تجليات الحق وافاضاته لانهم حيث اشتبه
عليهم الوجودات التي هي محض فيضان الحق وانحاء تجلياته بلوازم المهيات التي هي امور
برأسها واصنام نحتوها فعبدوها ولبس الوجود والايجاد في المراتب المتاخرة

الیها ولم یعبدوا الحق الاول فی جمیع المراتب وبحسب کل الاسماء لانهم لم یعلموا
ان الحق هو المتجلی فی کل شیء مع انه المنزه عن کل شیء فسبحان من تنزه عن
الفحشاء وسبحان من لا یجری فی ملکه الا ما یشاء

ذکر اجمالی

انظر الی ما ینبئک
علی الحق باذا تری من الوحدة والکثرة جمعا وفرادی فان کنت تری الحق وحده
فقط فانت مع الحق وحده لارتفاع الکثرة اللازمة عن الخلق وان کنت تری الکثرة
فانت مع الخلق وحده وان کنت تری الوحدة فی الکثرة محتجبة والکثرة فی الوحدة
مستهلکة فقد جمعت بین الکمالین وفزت بمقام الحسنیین والحمد لله ذی الحلم والکرم والاسماء الحسنی

فصل

فی ذکر نمط آخر من البرهان علی ان واجب الوجود فرد الذات تام الحقیقة
لا یخرج من حقیقته شیء من الاشیاء اعلم ان واجب الوجود بسیط الحقیقة غایة البساطة
وکل بسیط الحقیقة کذلک فهو کل الاشیاء فواجب الوجود کل الاشیاء لا یخرج عنه شیء من
الاشیاء وبرهانه علی الاجمال انه لو خرج عن هویته شیء لکان ذاته بذاته مصداق
سلب ذلک الشیء والا لصدق علیه سلب سلب ذلک الشیء اذ لا مخرج عن النقیضین وسلب السلب
مساوق للثبوت فیکون ذلک الشیء ثابتا غیر مسلوب عنه وقد فرضناه مسلوبا عنه هذا
خلف واذا صدق سلب ذلک الشیء کانت ذاته متحصلة القوام من حیثیة شیء ولا حیثیة شیء فیکون
فیه ترکیب ولو بحسب العقل بضرب من التحلیل وقد فرضناه بسیطا هذا خلف وتفصیله
انا اذا قلنا ان الانسان لیس بفرس فحیثیة سلب الفرسیة عنه لا بد ان تکون غیر حیثیة حقیقته
الانسانیة فانه من حیث هو انسان انسان لا غیر ولیس هو من حیث هو انسان لا فرس والا لکان
المعقول من الانسان بعینه هو المعقول من اللافرس ولزم من تعقل الانسانیة تعقل
اللافرسیة اذ لیست سلبا محضا بل سلب نحو خاص من الوجود ولیس کذلک فاذن کثیرا ما نتعقل
ماهیة الانسان ونحن غافلون عن معنی اللافرسیة ومع ذلک یصدق علی حقیقة الانسان
انها لا فرس فی الواقع وان لم یکن هذا الصدق علیها من جهة معنی الانسانیة بما هو معنی
الانسان فان الانسان لیس من حیث هو انسان شیئا من الاشیاء غیر الانسان فکذا
کل ماهیة من الماهیات لیست من حیث هی الا هی ولکنها فی الواقع غیر خالیة عن احد النقیضین
بحسب کل شیء من الاشیاء غیر نفسها فالانسان فی نفس الامر اما فرس او لیس بفرس وهو اما
فلک او غیر فلک وکذا العقل اما انسان او غیر انسان وهکذا فی جمیع الاشیاء المتعینة
ثم المصداق علی کل منها ثبوتا هو مباین لما یصدق علیه سلب ذلک المباین فمصداق کون
الانسان شیئا فی الواقع سلب الفرس فیکون ذاته مرکبة من حیثیة الانسانیة وحیثیة اللافرسیة
وغیرهما من سلوب الاشیاء فکل مصداق لایجاب شیء وسلب شیء آخر عنه لا بد وان یکون مرکب
الحقیقة وکذلک کل ما یکون صورته فی الذهن صورة ذلک الجوهر مع الاعدام او مع الحاق معانی بها
وقیل العقل اعم اعمال الاخص فالشیء الذی هو غیر ما یصدق علیه لیس هو ما واخلاف لیس بکاتب فلا
یکون صورة زید بما هی صورة زید صورة لیس بکاتب والا لکان زید من حیث هو زید

عدما بحتا بل لا بد ولن یکون موضوع هذه القضیة اعنی قولنا زید لیس بکاتب مرکبا من صورة
زید وامر آخر عدمی یکون به مسلوبا عنه الکتابة من قوة او استعداد او امکان او نقص او
قصور وان الفعل المطلق بحیث لا یکون فیه قوة والکمال المحض ما لا یکون فیه استعداد
والوجوب البحت والتمام الصرف ما لا یکون معه امکان او نقص وتوقع فالوجود المطلق
ما لا یکون فیه شائبة عدم الا ان یکون مرکبا من فعل او قوة او کمال ونقص ولو بحسب التحلیل
العقلی بنحو من التحلیل الذهنی وواجب الوجود لما کان محض الوجود التام بذاته
غیر شائبة کثرة وامکان اصلا فلا سلب عنه شیء من الاشیاء الا سلب السلوب والاعدام
والنقایص والامکانات لانها امور عدمیة وسلب العدم تحصیل الوجود فهو تمام کل
شیء وکمال کل ناقص وجبار کل قصور وآفة وشین فالمسلوب عنه ولیس الا النقایص
الاشیاء وقصوراتها وشرورها لا خیراتها وتمام الوجودات وتمام الشیء احق بذلک
الشیء واکد له من نفسه والیه الاشارة فی قوله تعالی وما رمیت اذ رمیت ولکن الله رمی وقوله
هو معکم اینما کنتم وقوله سبحانه هو الاول والآخر والظاهر والباطن وهو بکل شیء
علیم

فصل

فی ان الامکان وان کان متقدما علی الوجود کالقوة ولکن کانت
متقدمة علی الفعل بالزمان فلیس شیء منهما لیس من الاسباب الذاتیة للوجود کمقول ان الامکان
امر عدمی کالقوة والامور العدمیة غیر صالحة للسببیة والتاثیر فلا یصلح الامکان لان یکون سببا
ولا جزء سبب وذلک لان سلب الشیء لا یفید ثبوت شیء والمفید للثبوت لا بد وان یکون له
تعین وخصوصیة باعتبارها یتمیز بسببیته لشیء عن غیره والا فکونه سببا لیس اولی من کونه
سببا لکل ما له فی ذاته تعین وخصوصیة فهو ثابت فاذا کل سبب فهو ثابت وبعکس النقیض
کل ما لیس بثابت فانه لا یکون سببا وبهذا البیان تبین انه لا یمکن ان یکون جزء سبب لان جزء
السبب لسببیته السبب یعود الیه ما ذکرنا اولا فی اعتبار الامکان ولا اعتباره واحد من السلوب
الغیر المتناهیة وان کانت لا اولیة لذات المؤثر آکد من التاثیر لان الامکانات فی الممکنات اما ان یکون
تباینها فی العدد فقط او هی متباینة فی الماهیة فان کان تباینها فی العدد فقط استحال ان یکون
امکان شیء علة لوجود شیء لست من افراد طبیعة واحدة فی الاحکام الثابتة لبعضها لازم
فلا یکون استناده الی ذلک البعض اولی من استناده الی غیر ذلک البعض فیلزم
لان یصدر عن کل واحد من الامکانات مثل ذلک المعلول مثلا اذا جعلنا امکان وجود الفلک
علة لوجود الفلک وجب ان یصدر عن امکان کل موجود فلک وان لا تنتهی الافلاک بل یصدر
کل فلک فلک الی لا نهایة وانما التالی باطل فی نفسه لانه مقابل للموجود او هو معنی واحد
ونقیض الواحد واحد ولانه یصح تقسیم الامکان الی امکان الجوهر وامکان العرض ثم امکان الجوهر
یصح تقسیمه الی امکان الجسم وامکان غیر الجسم ومورد القسمة لا بد ان یکون مشترکا فلان المعقول من
الامکان فی جمیع الافراد امر واحد والاختلاف فیه وقع بامور خارجة عن مفهومه وهذا لکونه
ماهیة نوعیة لا یختلف الا بالمشخصات ولانه امر عدمی کما مر والاعدام لا تمایز بینها
بالذات فثبت بالبرهان القاطع ان الامکان غیر مؤثر فی وجود شیء اصلا فکان یقتضی وجود

برهان اخر

لو کان الامکان مؤثرا
موضوعه او وجود امر مغایر لموضوعه

فى سبق الامكان ثم تاثيره لو اما تشاركه فى موضوعه اولا فان لم يكن تشاركه فى الوضع
فذلك ممتنع لان البرهان قائم على ان ما كان غنيا فى فعله عن شى كان غنيا فى
ذاته عن ذلك الشى فاذا كان كذلك كان الامكان جوهرا مفارقا هذا خلف وان كان
مؤثريته تشاركه فى موضوعه فيكون الامكان جزء من المؤثر وجزء المؤثر مؤثر
فى مؤثريته ذلك المؤثر فذلك الثانى ايضا اما ان يكون تشاركه فى الوضع اولا فان شاركه
فى الثانى محال كما مر والاول يستلزم لان يكون ذلك الامكان جزء من هذا المؤثر فى المؤثرية
وننقل الكلام اليه وهكذا الى غير النهاية وهو محال بلا شبهة لانه تسلسل فى العلل التى تجتمع
فان قلت فكيف ذهبت الحكماء الى ان امكان العقل الاول سبب لصدور الفلك و
امكانات العقول مبادى للاجرام الفلكية فيما تضمنت الفرصة لاعاظم الحكماء ثم ذكر جميع
قال بعضهم فى مثل هذا المقام ظهر لى الذى تقول من ان امكان العقل الاول علة للفلك
الاقصى ووجوبه للعقل الثانى هذيان لا يليق بالعوام فضلا عمن يدعى التحقيق اقول يرجع
ذلك القول الى معناه ان للعدم تاثير فى الواقع بل انه متى عدمت العلة لم يوجد المعلول
وكذلك مرادهم من كون الامكان سببا للفلك ان العقل لكون وجوده موصوفا بنقص
امكانه لا يصدر عنه الا امرا ناقص الوجود كالجسم فالجسمية الوجود بسبب الوجود والعدم
سبب العدم بالمعنى الذى ذكرنا والا فلم يلزم كون العدمى سببا للامر الوجودى بالذات كل
على هذا الوجه اى بالعرض وكذا الكلام فى امكان المعدة اى الامكانات الاستعدادية
فانها ليست مؤثرة فى وجود الاسباب بعدمها كانت او كائنة واما كون الامكان غير
مؤثر فى شى فقد مضى بيانه واما كون القوة الاستعدادية غير مؤثر فى شى فلان
تاثير الامكان بلا شركة المادة الجسمانية كانت مستغنية فى تاثيرها عن المادة فيكون موجود
الوجود عن المادة لما سبق ان الغنى فى الفاعلية عن شى غنى فى الوجود عنه لان الوجود مقدم
على هذا الوجود والمفروض خلافه هذا مع ان الشى كانت المادة شريكة لها فى التاثير كالمانع
الفعل والانفعال التاثير والاى شى والشى الواحد لا يمكن ان يكون بالنسبة الى شى
بالوجوب والامكان فالمادة يستحيل ان يكون فاعلا ولا شريكة للفاعل فالقوى
الجسمانية على الاطلاق فضلا عن الاستعدادية يمتنع ان يكون مؤثرة فى الوجود واما
كون امكان المعد سببا لوجوده فمعناه ان كلا من الوجوب والامكان بحيثية الى شى عن
ان يكون قابلا لتاثير المؤثر فيه والامكان لا يخرج عن قابلية التاثير ولا يمنع عن ذلك
فمرجع الامكان زوال المانع عن قابلية التاثير فى شى فالامكان مصحح لكون الماهية
قابلة للوجود والعدم بهذا المعنى واما فى كون الاستعدادات والامكانات القريبة و
البعيدة اسبابا للوجود وهو ان فى عالم الاستعدادات لوجود صور متضادة متفاسدة و
طبيعة المادة بعضها يمنع عن وجود بعض آخر وقبول المادة اياه وهذا المنع فى بعضها اقوى وفى
بعضها اضعف فكون المادة مصورة بالمائية يبعدها عن قبول صورة النارية ويكون بعدها
بحيث عن قبول النارية ثم كلما كانت صورتها الهوائية اشد بحيث حرارتها فيها استعداد قبولها
اقوى وهكذا الى ان يصير بحيث يستوى نسبتها الى الافراد الهوائية والنارية فيكون

فيها
امكان لها فاذا اشتدت السخونة بحيث يزيد سخونتها عن سخونة الهواء صار استعدادها
لقبول النارية اقوى من استعدادها لقبول الهوائية فحينئذ فصلت الى رفضها باسرها
فالامكان الاستعدادى مرجعه زوال المانع والضد اما بالكلية وهو القوة القريبة
او ببعض فهو القوة البعيدة الا ترى ان المزاج مع انه كيفية وجودية من باب الملموسات
يقال انه استعداد لوجود الصورة الحيوانية والنباتية او الحيوانية اى امكان لها ولا
تضاد الصور بكيفياتها الصرفة ايضا عن قبول صورة كالدم فكلما زال الصرف كيفياتها
وانهدم جانب تضادها كان قبول المادة للكمال الاخر اقوى حتى اذا تم استعدادها
للكمال الاقصى وهو بصورتها بحيث كانها زالت عنها تلك المتضادات قبلت الكمال
ما قبلتها المادة الفلكية لبعدها عن الصور والهيآت المتضادة عن النفس الناطقة لان
المبدء الاعلى فياض دائما والمادة قد زال عنها المانع فقبلت لا محالة فالامكانات
القريبة والبعيدة مصححات للقابلية بمعنى انه يحصل عند ارتفاع الموانع وزوال
الاضداد فقد ثبت وتحقق ان الامكانات والقوى وكذا الاعدام كلها ليست مؤثرات فى
وجود شى من الاشياء اصلا وانما هى معدات لصلوح القوابل والمواد كما علمت ان ان كان
فى عالمنا هذا الادنى سبق العدم عليه وجعله من الاسباب بمعناه تخلية المادة عن الصورة
التى لم يمكن قبولها للاحقة وكذلك الامور التدريجية فانها كالزمان والحركة فانهما
لا بد فى حدوث كل من افرادها من زوال ما وجد منها بالفعل وكذا حكم المتصلات القارة و
المنفصلات فى حصول كل جزء او حدها فانه امكان يستلزم زوال الاخر وغيبته عن ذلك المكان
لنقص وجودها عن قبول الاستيعاب فصل فى ان القوى الجسمانية لا تفعل ولا تنفعل الا بشركة
الوضع لما ثبت وتحقق ان المفتقر فى وجوده الى شى مفتقر الى شى فى فعله فقد ثبت هذا المطلب
المترتب من الفعل وذلك ان المادة وجودها وجود وضعى وكذلك كل ما يتقوم وجوده بالمادة يكون
وجوده وجود امر ذى وضع ولو بالتبع فيكون فاعليته ايضا بحسب الوضع اعنى فاعليته
وضع ولو بالتبع لما لا وضع له على حسب نسبة القياس اليه لم يفعل فيه ولذا اردت زيادة شرح
فنقول كل قوة تقتضى اثرا وفعلا فلا يخلو اما ان يكون تاثيرها مختصا بمحل معين حتى يكون
تاثيرها عند ذلك المحل مترتبا على تاثيرها فى ذلك المحل حتى يكون كلما هو اقرب اليه كالجسم
بقبول ذلك الاثر واما ان يكون كذلك فلا يكون تاثيرها فى محل مترتبا على تاثيرها فى محل آخر فما
الاول القوة النارية فان تاثيرها يختلف بحسب القرب والبعد لما اثرت فيما يقابلها
محلها فكلما كان اقرب اليه كان وصول السخونة اليه اشد واقدم فالقوة منها كما تسخن ذلك الجسم
الى انها تفعل فيه ذلك الجسم اما لا احتياجها فى ذاتها الى ذلك الجسم مثل القوة النارية واما لاحتياجها
فى فاعليتها اليه لا فى ذاتها مثل النفوس فعند ذلك صح القول بانها تفعل بمشاركة الوضع
واما القوة التى لا يتوقف تاثيرها فيها الا على كون ذلك الفعل ممكن الحدوث فى ذاته و يكون

ان ضعته عن مخصصه بسبب دون شيء من الاجسام وحيث انه لا يكون لتلك القوة تعلق بشيء من
المواد لا في فعلها ولا في ذاتها بل كانت غنية عن الاجسام من كل الوجوه فيكون من
المفارقات الفعلية وعند هذا التحقيق يظهر ان القوى الجسمانية يمتنع ان يكون لها تاثير
في وجود المجردات ولا في صفاتها لان القرب والبعد مع ما لا حيز له ولا وضع ممتنع
واذا ثبت هذا ثبت ان القوة الجسمانية لا تاثير لها في الوجود الهيولى والصورة الجسمية
فلا يكون لها تاثير في وجود شيء من الاجسام وليس لقائل ان يقول كما لا تاثير للجسماني في
المجرد لانه لا وضع له بالنسبة اليه فكذلك لا انفعال ولا تاثير للجسماني عن المجردات
اذ لا وضع له بالنسبة اليها فيجب ان لا يفيد الاجرام وجودا لشيء من المفارقات
لانا نقول يكفي في تحقق تاثير المجرد في شيء كون ذلك الشيء في ذاته ممكنا حتى يحصل ما كان للمجرد
افاضة الاثر عنه سواء كان الاثر في نفسه ذا وضع اولا واما في تاثير القوة الجسمانية
فلا يكفي في تحققها كون ذلك الاثر ممكنا فقط بل ولا بد ان يكون محل الاثر له نسبة وضعية مع
محل القوة الجسمانية وذلك مستحيل على المفارق والمادة اذا وجدت فيها صورة او
كمال من الجوهر المفارق كانت هي المنفعلة عنها الا المتوسط بين المنفعل وبين غيره وهناك
لم يكن المادة هي العلة على المتوسط وبين المعنيين فرق فان رجعت وقلت اليس
حدوث البدن عندهم علة لحدوث النفس وهي من المجردات ولا وضع للبدن بالنسبة
اليه قلت انك ستعرف كنه حدوث النفس وان علة حدوثها امر مفارق والبدن
حامل امكانها بوجه كما سيجيء بيانه فهو شرط على وجه مفيض له المعلول عن العلل لا انه مؤثر
في ذلك ويمكن ان كل محل لما يحل فيه وكذا كل قوة حالة في محل فانها غير مؤثرة فيه
بل هي شرط لقبوله ما يحل من لوازم تلك القوة كما سنعود ذكره اذ لا وضع للكل
من المحل والحال بالقياس الى صاحبه فصل في ان الوجود وحده يصلح للعلية والمعلولية
اما الاول فان غير الوجود لا يكون ذاته مع قطع النظر عن وجوده الا شيئا متساوي
بالنسبة الى الوجود والعدم فلا يكون في ذاته بحيث ذاته موجود افذاته بذاته لا
يصلح لان يكون لوجود شيء اصلا لا لوجود ذاته ولا لوجود شيء اخر فكل ما هو سبب لشيء
فلا بد ان يكون لوجوده تاثير في وجود ذلك الشيء فالوجود صالح للمؤثرية فلو فرض
مجردا عن المهية كان اولى بالتاثير لان المهية ليست شانها الا الامكان والحاجة وقد
علمت ان لا تاثير للعدميات في شيء كالهيولى القوة المادية لو فرضت مجردة عنها
لكانت اولى بالتاثير لخلوصها عن شوائب النقايص والاعدام على ان ذلك مما لا يخفى
والذي يكون من ان الوجود صالح للعلية مطلقا وان الذي اورده الامام الرازي
وهو ان الوجودات اما ان يكون تباينها في العدد فقط او هي متباينة في المهية
فان كان الاول فيستحيل ان يكون وجود شيء علة لوجود شيء اخر اذ لا اولوية في تقدم
بعض افراد طبيعة واحدة على بعض بالذات لانها متساوية الاقدام في ذلك
وان كان الثاني فهو مستحيل لان الوجود ينقسم الى وجود جوهر ووجود عرض ووجود الجوهر
ينقسم الى وجود الجسم ووجود غير الجسم ووجود العرض ينقسم الى وجودات الاجناس العرضية
ومورد التقسيم يجب ان يكون امرا واحدا ولان المعقول من الوجود امر واحد وهذا

الامر المعقول

الامر المعقول قدر مشترك بين الوجودات والاختلاف فانما يقع في امور خارجة عن
هذا المفهوم وكل ما خرج عن هذا المفهوم فهو غيره داخل في الوجود بل خارج عنه فلا يكون الوجود الا
ان كانت معنى لغير المهيات كما سنذكره من حيث فصل فيلزم ان وجود المعلول الاول
مركبا فيلزم ان يصدر عن العلة الواحدة اكثر من معلول واحد وهو عندهم باطل فاقول ان
الاصول التي مر بك في تحقيقه ابطال مثل هذه الاقاويل الواهية وقد سمعت ان حقيقة الوجود
امر واحد بسيط لكنه متفاوت بالاشدية والاضعفية والتقدم والتاخر واما كون الوجود صالحا
للمعلولية فلان المهيات غير صالحة للمجعولية بذاتها فالذي يصلح لها انما هو الوجود او اتصاف
المهية بالوجود لكن الاتصاف كما علمت مرارا من الاعتبارات اللاحقة للمهية وهو متفرع على وجود
الموصوف وقد مضى كثيرا هذا الاتصاف فيتعين ان المعلول بالذات ليس الا الوجود وعرض
الامام الرازي ههنا بان الوجود مهية واحدة فلو كان تاثير العلة فيه لكانت علته
صالحة لكل معلول بيانه ان الماء اذا سخن بعد ان لم يكن مسخنا فكذلك السخونة مهية من المهيات
وحقيقتها في الوجود الفايض عليها من المبادي المفارقة الا ان يتوقف على شرط ام لا فان توقف
فان لم يتوقف لزم دوام وجودها لان المهية قابلة والفاعل فياض فاما ان وجدت دائما والحق
وان توقفت على شرط فالمتوقف على ذلك الشرط وجود السخونة او مهيتها والاول باطل
لان ملاقاة النار شرط للبرودة ووجود البرودة مساو لوجود السخونة فيلزم ملاقاته شرطا لوجود
السخونة ايضا لان ما كان شرطا لشيء كان شرطا لامثاله ولو كان كذلك لما حصل حصول السخونة عند
ملاقاة الماء ولان المهية قابلة والفاعل فياض الشرط حاصل فيجب حصول المعلول ويلزم من ذلك
حصول كل شيء عند حصول كل شيء فلا اختصاص لشيء من الحوادث بشرط وعلة وكان ذلك باطلا تعين
القسم الثاني وهو ان يكون المهية المتوقفة على الشرط وهو مسلم المطلوب فان المهيات اذا توقفت
بعضها على شرط كانت متوقفة على الغير وكانت متوقفة على غيره لتستدعي سببا وعلة والى ان
تنتهي الى واجب الوجود فظهر ان المهيات مجعولة باعيانها لا بوجودها فقط انتهى كلامه اقول
قد علمت فساده لان مبناه على ان الوجود مهية واحدة مقولة على افرادها بالتواطؤ
لا بالتشكيك ومع ذلك يلزم عليه ان لا تاثير لوجوده تعالى في شيء من الاشياء لان
وجوده مساوي لوجود الممكنات عنده كما صرح به مرارا فكما لا يصدر عن وجوده
يجوز ان يصدر عن وجود غيره فلا اختصاص له بتاثير في شيء والمؤثر في شيء لا بد ان
يكون له اختصاص بالتاثير والا لكان وجوده كعدمه وما كان وجوده كعدمه في حصول
شيء لم يكن علة له فلم يكن وجود الباري سببا لشيء تعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم ذكرنا انما
فيما مضى انه فرق بين اعتبار وجود السواد مثلا من حيث هو ذلك الوجود و
بين اعتبار موصوفية مهية السواد بالوجود وبينا ان الوجود بعينه لم يعرض له
الحاجة من تلك الجهة بل اذا انسبنا مهية الشيء الى وجوده فيعرض له الامكان و
بسببه يعرض له الحاجة فلا جرم المحتاج هو المهية في وجودها الا ان الاحتياج هو نفس
الوجود واما ما قيل ان المهيات غير مجعولة فقد ذكرنا فيما مضى تاويله اقول

ان هذا الفاضل ومن كان في طبقته زعموا ان المعلول في ذاته لا على ان يكون له نحو
قبل التاثير وعرض له حاجة زايدة على ذاته ثم افاد العلة وجوده وجعلته هذه الحاجة
محققة للوجود من حيث كونه وجودا له ... لان نسبتها للا وجود لنسبة القابل الى المقبول
والمادة الى الصورة في ظرف التحليل فلهذا حكموا بان اثر العلة هو اتصاف الماهية بالوجود
لا الوجود ولم يتفطنوا انه لولا الوجود لما ثبت الماهية حين الصفة اولا ولا الامكان
ثانيا ولا ... بالوجوب ... بالوجود وقد عرفنا كيفية ... الا اتصافا فلا حاجة
له الى تعيده وعلمت ان معنى الاتصاف في نفس الوجودات وانما احوج الى وجود
العلة من تقيس الماهيات اليه وعلمت معنى الحدوث الذاتي للوجود والذي ذكره من قبيل
ان معنى كون الماهيات غير مجعولة ان المجعولية ليست مفهومها ... في مباحث الماهية
عوارض لكن الماهية عرضنا ثبته لها اذا اخذت من حيث هي اي من هذه الحيثية ليست ثبته لها الا انها
مثبت لها في الحيثية الواقع فالماهية مجعولة بمعنى ان المجعولية ثابتة لها وغير مجعولة بمعنى ان المجعولية
ليست عين ذاتها اقول هذا مراده من الكلام وقد علمت من طريقتنا ان الاول ...
الا انها كما مناه

فصل

في انه لا شرط في الفعل تقدم العدم عليه هذا المبحث
كالذي في الفصل السابق وان كان لا ... ان نذكره في مباحث العلة والمعلول لكنه هنا
ايضا لمباحث العدم والوجود ... لهذا المطلب حيث تعرضت ...
من الجدل ... عنه لا بد من ... كثير ... فلنذكر منه ... الاول انما لم
يكن ممكن الوجود دائما او ليس امكانه دائما ... وذلك لانه امكانه ان لم ...
كونه ممتنعا بالذات لاستحالة كونه واجب الوجود لذاته والممتنع لذاته لا ينقلب ممكنا ولا
مصيره حكم الوجود ... فهو ... لم يكن ممكنا ازلا ... او لا ... ذلك
ذلك الخارج ... الامكان دائما او عن دوام ... الكلام فيه كالكلام في
الاول ... الامتناع الازلي ان كان لما هو هو امتنع ارتفاعه لان لوازم الماهيات يستحيل
ارتفاعها ولم يكن امتناعه لما هو هو بل لامر منفصل وذلك المنفصل ان كان ... وجب
الثبوت فلزم امتناع ارتفاع اثره وان لم يكن واجب الثبوت فالكلام فيه كالكلام في الاول
حتى ينتهي بالاخرة الى واجب لذاته ولزم امتناع ارتفاعه فان قيل ذلك الامتناع و...
الى واجب الوجود لكن تاثيره في ذلك الامتناع يتوقف على شرط فاذا زال الشرط زال ذلك
التاثير فنقول ذلك الشرط ان كان واجبا لذاته امتنع ارتفاعه فامتنع ارتفاع الامتناع
وان لم يكن واجبا عاد الكلام ولا يتسلسل بل ينتهي الى موجود واجب الوجود لذاته فثبت انه لا
يمكن دعوى امتناع حصول الممكنات في الازل وههنا اشكال وهو ان الحادث اذا اخذ
من حيث كونه مسبوقا بالعدم فهو مع هذا الشرط لا يمكن ان يكون ازليا ... امكانه ...
لما ذكرتموه من الادلة فاذن امكانه ثابتة ابدا ثم لا يلزم من دوام امكانه جواز ... الحدوث
لانا حيث اخذناه من حيث كونه مسبوقا بالعدم كانت مسبوقيته بالعدم جزءا ذاتيا له والشيء
لا يمتنع واذا لم يلزم من دوام امكان حدوث الحادث من حيث انه حادث خروجه
عن كونه حادثا بطلت هذه الحجة اقول كلامنا ليس في شيء هويته عين التجدد والحدوث بل في

يعرض لها

يعرض لها صفة الحدوث فان كثيرا من الاشياء كالحوادث والحركة والزمان يستحيل ان يكون
دائمة مع صدورها بالحدوث وافتقارها الى المؤثر من حيث امكانها لكن امكانها بحسب امكان
العموم الوجود او الوجود الدائم يستحيل عليها فامكانها لا يكون الا امكان الحدوث لكن ...
الشيء ممكنا انما معناه جواز تعلق الوجود عليه لا جواز كل وجود فان الجوهر يستحيل عليه وجود
العرض والسواد يستحيل عليه وجود البياض والحركة واشباهها يستحيل عليها الوجود البقائي
برهان اخر المحتاج الى العدم السابق اما ان يكون وجود الفعل او تاثير الفاعل فيه والاول
لان الفعل لو افتقر في وجوده الى العدم لكان ذلك العدم مقارنا له والعدم المقارن مناف
للفعل ومنافي الشيء ممتنع ان يكون شرطا له والثاني ايضا محال لان وجود الاثر منافي
عدمه والمنافي لما يجب ان يكون مقارنا يجب ان لا يكون منافيا ايضا والمنافي لا يكون شرطا
البتة فاذن لا الفعل في كونه موجودا ولا الفاعل في كونه مؤثرا مفتقر الى سبق العدم
برهان اخر ان الحوادث اذا وجدت واستمرت فهي في حال استمرارها وبقائها اما
ان يكون محتاجة الى المؤثر اولا يكون فعلى الاول اما ان يكون لاجل امكانها او حدوثها
الامكان او يكون مع انها باقية على امكانها استغنت عن المؤثر وهو محال ... انها
خرجت عن الامكان لان الممكن لماهيته لا ينقلب واجبا لذاته ... ولان ... ممكنة
ان كان لذاتها فهي دائما ممكنة الوجود وان كان امكانها لا لذاتها بل لامر منفصل
فيكون ثبوت الامكان لها ممكنا فيكون لامكانها امكان منفصل عن الامكان ولامكانها
امكان ثالث وذلك يفضي الى امكانات متسلسلة لا نهاية لها فثبت انها حال بقائها ممكنة
حال بقائها محتاجة الى السبب لان الامكان محوج ... فان قيل الشيء اذا دخل في الوجود
فقد صار اوليا بالوجود فنقول تلك الاولوية اما ان يكون من لوازم الوجود او لا يكون من لوازمه
والاول يوجب ... انه اذا تحقق الوجود تحقق الاولوية واذا تحققت الاولوية استغنت عن
المؤثر واذا لم يوجد المؤثر لم يتحقق الوجود فاذن وجوده يؤدي الى عدمه وذلك محال
وان لم يكن من اللوازم بل من العوارض المفارقة كان ذلك ... تلك الاولوية مفتقرة الى
وجود سبب الذات مفتقرة الى الاولوية فالذات مفتقرة الى اسباب الاولوية فلا يكون غنية
عن السبب برهان اخر افتقار المعلول الى العلة اما ان يكون لانه موجود في الحال او لانه
كان معدوما اولا او لانه مسبوق بالعدم ومحال ان يكون العدم هو المقتضي لانه نفي محض لا حاجة
له الى العلة اصلا ومحال ان يكون هو كونه مسبوقا بالعدم لان كون الوجود مسبوقا بالعدم
كيفية تعرض للوجود بعد حصوله على طريق الوجوب لحصول الوجود ولم يكن على طريق
الجواز والامكان لكن ... على نعت المسبوقية بالعدم حال صدوره لانه يستحيل ان يقع الا
كذلك ولا يبعد ان يكون الشيء في نفسه جائز الوقوع ثم يعرض له بعد الوقوع امر ما على طريق الوجوب
فان الارض ممكنة الوجود الا ان كونها ... امر واجب للعقل ...
لكن وجوده مسبوقا بالعدم واجب فالوجود غني عن المؤثر فاذن المحوج الى العلة هو الوجود ...
برهان اخر للواجب تعالى صفات ولوازم ... سواء كانت اضافية او سلبية كما هو
رأي الحكماء او حقيقية وجودية كما هو عند اكثر المتكلمين واحوال او اعيانا كما هو عند المعتزلة

والصوفية وليس شيء منها واجب الوجود لا ممتنع ان يكون الواجب اكثر من واحد
لا ممكنة الثبوت في ذاتها واجبة الثبوت نظرا الى الذات الاول تعالى فثبت ان التأثير
لا يتوقف على سبق العدم وتقدمه فلئن قالوا ان تلك الصفات والاحكام ليست
من قبيل الافعال ونحن نقول سبق العدم انما يجب في الافعال فنقول اصطلحتم لا تسمى
العدم لا يسمى فعلا لكن ثبت ان ما هو ممكن الثبوت فهو محتاج باستناده الى مؤثر دائم
الثبوت مع الاثر واذا كان هذا معقولا متصورا فلا يمكن دعوى الامتناع وفي بعض
المواضع اللهم الا ان يمنع صاحبه عن اطلاق لفظ الفعل وذلك مما لا يعود الا الى التسمية
في مثل هذه المسائل العظيمة لا يجوز التعويل على مجرد الاصطلاحات والالفاظ ثم ان
اخر لوازم الماهيات معلولات لها وهي غير متاخرة عنها زمانا بل لوازم الوجود ايضا غير
منفكة عنها لانا لا نفرض زمانا الا والاربعة زوج والمثلث ذو الزوايا والنار حارة بل
نزيد على هذا ونقول ان الاسباب مقارنة لمسبباتها مثل الاحتراق يكون مقارنا للانحراف
والالم عقيب سوء المزاج او تفرق الاتصال بل هنا شيء لا نشاحح فيه فيكون اثر الالم
وهو كون الفاعل علة للعالمية والقدرة للقادرية وكل ذلك يوجد مقارنة لا تتاخر عنه متراخية
عنها آثارها فعلم ان مقارنة الاثر والمؤثر لا تبطل جهة الاستناد [illegible]
ان الشيء حال اعتبار وجوده من حيث هو موجود واجب الوجود وحال عدمه من
حيث انه معدوم واجب العدم وهذا ضرب من الضرورة الذاتية يقال لها الضرورة بشرط
المحمول وفي زمانه والحدوث عبارة عن ترتب الثبوت على اللاثبوت فلو نظرنا اليها واخذنا الماهية من حيث
لها هذه الحالة كانت الماهية على كلتا الصفتين واجبة الوجوب مانع عن الاستناد الى السبب
فالحدوث من حيث هو حدوث مانع عن الحاجة فاذا لم تعتبر الماهية من حيث ذاتها لم يرتفع الحاجة
عنها اعني وجوب الوجود في زمان الوجود ووجوب العدم في زمان العدم فهي باعتبار
ذاتها تحتاج الى المؤثر فالحدوث من حيث هو حدوث مانع عن الاحتياج فعلمنا ان
المحوج هو الامكان لا غير ثم كيف اخر حجة الى حد لا بد لها من التقدم مع المؤثر كما كانت
قبله والا لتعين الى جميع المؤثر الا ان المؤثر اخر والحدوث هو مع المؤثر كما هو فلو كان
المحوج هو الحدوث لزم المحال المذكور واما اذا كان الامكان جهة الاحتياج فهو عند المؤثر
لا يتغير كما كان فان الماهية مع المؤثر قصير واحد في نفس الامر فعلم ان المحوج الى المؤثر هو
الامكان لا غير فهذه عشرة براهين على ان علة الحاجة انما احتاجت الى السبب لاجل امكانها
واما افتقار نفس الوجود الحادث المعلول له الى علة فهو لذاته لا لامر عارض لها ولكن يسعى وكذلك
قد اثبتنا البرهان على ان العالم بجميع اجزائه حادث زمانا وكذا كل شيء منه كما ستذكر
ان شاء الله واما الذي انكروه لذلك الاصل فلهم تمسكات واهية منها ان ايجاد الموجود تحصيل
الحاصل وهو محال فلا بد ان يتحقق الحاجة قبل الوجود ومنها انه لو فرضنا موجودين مستقلين
لم يكن احتياج احدهما الى الاخر اولى من العكس اذ لا قرينة لاحدهما على الاخر ومنها قد ثبت
ان موجد العالم فاعل مختار والقصد والداعي لا يكون ولا يتعلق الا بالايجاد لانا
نجد من انفسنا امتناع القصد الى تكوين الكائن ومنها ان البناء اذا وجد استغنى
عن البناء والكتابة اذا وجدت استغنت عن الكاتب اما الجواب عن الاول فبالنقض

يؤثر

وبالحل

فيحصل

وبالحل اما النقض فباحتياج القادرية الى القدرة والاسودية الى السواد وغير ذلك
واما الحل فبان تحصيل الحاصل بتحصيل ذلك التحصيل ليس بمحال بل واجب اعطاء الوجود
للموجود مرة اخرى على ما ذكره مصادرة على المطلوب واما عن الثاني فلكون الشيء علة لغيره لانه
قديم حتى لا يكون قديم ما هو مؤثر به اولى من قديم اخر كان كون الشيء معلولا ليس لانه حادث حتى لا يكون
احد الحادثين اولى بعلية الاخر من الاخر فلا يكون جعل حركة اليد علة لحركة المفتاح اولى
من عكسه بل كون العلة علة لخصوصية ذاته وحقيقته وهي لماهي تقتضي التقدم بالذات والعلية
كتقدم الشمس على الضوء فالضوء من الشمس لا الشمس منه واما الشبهة بانه اذا كان الامران
متلازمين فيلزم من ارتفاع كل منهما ارتفاع الاخر فلم يكن احدهما بالعلية اولى من الاخر
فقد مر وجه اندفاعها واما عن الثالث فنقول ابتداء القصد والداعي انما هو لاجل ابتداء التكوين
واستمرارهما الى استمراره لا الى ابتداءه فلو استمر القصد والداعي واستمر تعلقهما فذلك ممكن و
دعوى امتناعه مصادرة على المطلوب واما عن الرابع فامثال هذه الغفلة على الحركات
والانتقالات للاجسام من موضع الى موضع وليست اسبابا لحفظ الاشكال وثبات الاوضاع
وبقائها وانما عللها القريبة والبعيدة امور اخرى كما نذكر في مقامها

فصل في ان
حدوث كل حادث زماني يتفرع الى حركة دورية غير منقطعة واعلم ان علة الشيء
للشيء لا يمكن ان يتقدمه بالزمان ولا ان يتاخر عنه فالحوادث لا بد وان يكون اسبابها
القريبة حادثة اذ لو كانت قديمة لزم من قدم الاسباب لها قدمها فان كل سبب
اذا وجد مع عدم معلوله كان وجود المعلول عند وجود تلك العلة ممكنا واتيانه بحال
بالذات لا لتصير معلولا للشيء فيكون وجود ذلك المعلول حين ما يوجد مستندا الى العلة زائدة
اذا فرض انه لا علة قد تعدم معها المعلول وقد توجد فنسبتها الى الوجود والعدم
للمعلول نسبة واحدة فما دامت النسبة الى كانت يحتاج احد الطرفين الى مرجح وهكذا الكلام في
المضمومة حتى ينتهي الى ما يخرج به ماهية المعلول عن الامكان فيجب وجوده مسببا وتمام المؤثر قد
عرفته في باب في الاولوية الذاتية وغيره فتبين ان السبب القريب للحوادث وجزء سببها يكون
حادثا معه والكلام فيه كالكلام في الاول ويلزم التسلسل او الانتهاء الى حادث ماهيته وحقيقته
عين الحدوث والتجدد كالحركة والمتحرك بنفسه كالطبيعة المتجددة بذاتها لكن الطبائع المتصرفة
الوجود التي عدمها في زمان سابق وحركة سابقة مسبوقة بطبيعة اخرى حافظة لزمانها
وتلك الطبيعة الحافظة للزمان لها وجهان وجه عقلي عند الله وهو علمه الازلي وصورة
قضائه وليس من العالم ولها وجه كوني قدري حادث في خلق جديد كل يوم لكن العلماء
الزموا التسلسل لعدم عثورهم على هذا الاصل وقالوا هذا التسلسل اما ان يكون دفعة وكل ما
يكون بحيث يتقدم البعض منها على البعض من الاول بالطل كما سبق في مباحث العلة والمعلول
فبعض العقلاء قالوا لا شك انه اما ان يكون حوادث متفاصلة انية الوجود او يكون زمانية الوجود
والاول يلزم منه تتالي الانات وهو محال وعلى تقدير جواز تتالي الانات كانت الانات
متفاصلة ولا يكون السابق واجبا لانتهائه الى اللاحق فلا يكون علة وقد فرض كذلك هذا خلف

وان كانت زمانية سيالة فهي الحركة والتحقيق ولكنا انه اذا احدث في مادة منوية ل
امر لم يكن كصورة انسانية في مادة منوية فقد حصلت لعلة ذلك الامر لا بتلك
المادة نسبة لم تكن ولا بد هيهنا من حركة لتلك المادة توجب قربا بعد بعد حتى لا
في القوة المنوية والانفعالات لها متصلة تقرب بها مناسبتها التي كانت بعيدة
لتلك الصورة ولعلتها المؤثرة وتوضيح هذا المقام ان العلة قد تكون معدة
وقد تكون مؤثرة واما العلة المعدة فيجوز تقدمها على المعلول لانها غير مؤثرة
في المعلول بل تقرب المعلول الى حيث يمكن صدوره عن العلة المؤثرة والمؤثرة
فانها يجب مقارنتها للاثر ومرجع العلة المعدة الى شئ متجدد الوجود متشابك الحقيقة
من الانقضاء والحصول بحيث يكون حصول شئ منه ممتنعا الا بعد زوال سابقة مثال ذلك
من الحركات الطبيعية ان الجسم الثقيل في سقوطه الى اسفل لا ينتهي الى حد من حدود المسافة الا ويصير ذلك
الانتهاء سببا لاستعداده لان يتحرك منه الى حد اخر والمؤثر في تلك الحركة هو الثقل ولكن لو
لا انتهاء المتحرك بالحركة السابقة الى ذلك الحد لاستحال وجود تلك الحركة لانه قبل الانتهاء
الى ذلك ممتنع ان يوجب الثقل تحريكه من هناك ولما تحرك الى الحد الاول صار بحيث يمكن له
ان يحركه الثقل من ذلك الحد وقد كانت هذه الحركة ممتنعة الصدور عن الثقل وكانت بعيدة
عن العلة ثم لما صارت ممكنة الصدور صارت قريبة وهذا القرب بعد البعد انما حصل بسبب
الحركة السابقة فهذا هو المعني بقولهم الحركة تقرب العلل الى معلولاتها ومثاله من الحركات الارادية
اراد شخص في ليلة ظلمانية بسبب ضوء سراج بيده مكانا وطلب التقدم موضعا من الارض او تنور
ذلك السراج ووقع النور على موضع بعده فعلاه وهكذا فالعلة المؤثرة لحصول الضوء في كل
موضع من تلك المواضع هو نور السراج والعلة المعدة المقربة والمبعدة هو المشي وكذا من
اراد ان يمضي الى الحج فان تلك الارادة الكلية تكون سببا لحصول ارادات جزئية يكون كل
واحد منها متوقفا على الاخرى فانه لا ينتهي الى حد من حدود المسافة الا وانتهاؤه الى ذلك الحد وسيلة
لان يحدث قصدا اخر من ذلك الى ان يتحرك من ذلك الحد الى الاخر منه والمؤثر في تلك المقاصد الجزئية التالية
المؤثرة في الحركات المتوالية هو القصد الكلي وهو مقارن للجميع تلك الحوادث واذا عرفت هذا عرفت
ان للعلة المؤثرة معية واحدية غير منفكة مع جميع خصوصيات الافراد المتجددة وهي ملاك الحكمة والايجاد
ولتلك الخصوصيات حالات متقدمة ومتأخرة لذواتها مقتضية للتقدم والتأخر لا بجعل جاعل
وتأثير مؤثر فالمعدات والشرائط نفس هوياتها لانه لا جعل الا تقى متهيأ سابقا والاحق منها
فما نحن فيه سقوط الحجر الثقيل في المثال الاول كتعاقب حد الثقل وكذا انتقالات الصور
وحد الارض كتعاقب حد نور السراج وغيره والارادات الجزئية كتحقق حد الارادة الوحدة
الكلية فكذلك يسلك كل من الطبائع الى ذاته افراده وحدتها تناسب قدمها ازلي هو الواجب
بصورة المتجددة ولكن بعضها كل فرد منها نعقته موقوف على ضرب ما المادة قريبة العدة
شديدة الاستعداد لحصول العقل وحصول ذلك الاستعداد بعد ما لم يكن انما هو بواسطة
الحركات في العلوات بل بواسطة حصول الصور المترتبة المتعاقبة على المادة لان تستعد المادة بالسابقة

منها للاحقة

منها للاحقة فاذن لا يمكن ان يوجد شئ من الاشياء الا بواسطة تجددات امور بعضها
مرتبطة بالحوادث فلا غنى عن وجود امور متعاقبة لا اول لها على الاتصال التجددي
فلا بد من وجود امر يحتمل الدوام التجددي على نعت الاتصال لئلا ينقطع الزمان فلا بد
من وجود جسم ذي طبيعة متجددة لا تنقطع ولا تزول ابدا قدمه عند الله والذي يحتمل الدوام
التجددي من الجواهر الجسمانية هو الجسم البسيط الابداعي والذي يحتمل الدوام من الاعراض
الجسمانية هي الحركة الدورية لان باقي الحركات والاستحالات منقطعة الى حد فاصل غير
مستغن ان فاعل هذه الحركة امر حسي دائم الشوق الى عالم الربوبية من الله مبدؤه
والى الله مصيره وهو الكتب بعينه فلكه بسم الله مجراها ومرسيها

المرحلة الرابعة

في القوة والفعل وما يرتبط باحكامها من ان لكل متحرك محركا وفي تناهي المحركات وفي اثبات
القدرة وفي اثبات قوى من قوى النفس والاشارة الى ان النفس ليست بمزاج ولا اثارة
المزاج المفارق لا يموت ولا ينقلب بالحركة وفي ان كل حادث تسبقه مادة كما يسبقه
عدم وفي ان الامكان الوقوعي عرض منه تقدم القوة على الفعل بالزمان وتقدم
الفعل عليها به وبالوجوه الكثيرة الاخرى وفي اثبات تجدد الطبيعة وفي وقوع الحركة في
الجوهر وبيان حدوث الاجسام بجملتها والاشارة الى حدوث العالم كله بنحو وجود
العقليات واثبات الزمان وفاعله وقابله وانه لا يتقدم عليه شئ الا الباري جل ثناؤه

وفيه فصول

فصل

في معنى القوة ان لفظ القوة يقال بالاشتراك على معان
كثيرة ولكنها تشبه ان يكون موضوعه اولا للمعنى الذي في الحيوان الذي يمكنه ان يكون مصدرا
لافعال شاقة من باب الحركات ليست بالكثيرة الوجود وتسمى ضدها الضعف وكانها زيادة و
شدة في المعنى الذي هو القدرة ثم لما لزم القوة بهذا المعنى بعينه ولازما المعنى هو القدرة
هي كون الحيوان بحيث يصدر عنه الفعل اذا شاء ولا يصدر عنه الفعل اذا لم يشأ
وضد ذلك هو العجز واما اللازم فهو انه لا ينفعل الشئ بسهولة وذلك لان الذي يزاول
الحركات قد ربما ينفعل عنها وذلك الانفعال يصده عن اتمام فعله فلا جرم صار اللاانفعال
دليلا على الشدة واذا ثبت ذلك فنقول انهم نقلوا اسم القوة الى ذلك المعنى ومعنى القدرة
على ذلك اللازم وهو اللاانفعال ثم لما القوة لها وصف كالجنس لها ولها لازم اما الذي كالجنس
فكونها صفة مؤثرة في الغير واما اللازم فهو الامكان لان الذي ربما صح منه ان يفعل صح
منه ان لا يفعل كان صدور الفعل منه في محل الامكان وحيز الجواز فكان الامكان لازما
له واذا ثبت ذلك فنقول انهم نقلوا اسم القوة الى ذلك الجنس وهو كل صفة مؤثرة في
الغير من حيث هو غير والى ذلك اللازم وهو الامكان فيقولون للشئ الابيض انه بالقوة
اسود اي يمكن ان يصير اسود ثم انهم سموا الحصول والوجود فعلا وان لم يكن فاعلا
وتأثيرا او انفعالا وتأثرا فانه لما كان المعنى الموضوع له اسم القوة له اولا كان متعلقا
بالفعل فههنا لما نقلوا الامكان بالقوة سموا الامر الذي يتعلق به الامكان وهو الحصول
او الوجود بالفعل ثم ان المهندسين لما وجدوا بعض الخطوط من شأنه ان يكون ضلعا لمربع
خاص وبعضها ليس ممكنا وذلك جعلوا ذلك المربع قوة ذلك الخط كانه امر ممكن فيه و

خصوصا لما اعتقد بعضهم ان حدوث المربع هو بحركة ذلك الضلع على نفسه واذا
عرفت القوة عرفت القوي وعرفت ان ضد القوي اما الضعيف واما العاجز
واما السهل الانفعال واما الضروري واما غير المؤثر واما الذي لا يكون المقدار
الخطي ضلعا لمقدار مربع سطحي مفروض كل واحد من ستة المربع المقابلة بجهة اخرى كما
القوة بمعنى الامكان بعد ما سلف ذكر احكامه فيما مضى ولما كان هذا الامكان المقابل
للفعل بوجه غير الامكان المقابل للضرورة الدائمة للوجود او للعدم غير الوجوب و
الامكان لا يستقيم في اثبات المادة لكل ذي حدوث وتجدد واما القوة بمعنى [illegible]
انه واحد الانواع تحت الكيفية وسيأتي تفصيل القول فيه واما القوة بمعنى الشدة و[illegible]
القدرة فكانها انواع للقوة بمعنى الصفة المؤثرة **فصل** في تحديد القوة بمعنى المبدأ
قد علمت ان القوة قد تقال لمبدأ التغير من شيء في شيء آخر من حيث هو آخر فنقول و[illegible]
التقييد بهذه الحيثية لان الشيء الواحد لو تحرك في نفسه فعلا كالمعالج اذا عالج نفسه
لكان يجب ان يكون فيه اختلاف جهة وتركيب والا لكان ذلك الواحد قابلا وفاعلا معا
من جهة واحدة وذلك ممتنع في المركب ايضا فضلا عن البسيط اللهم الا ان يكون هناك
قوة امكانية للموصوف بالعكس [illegible] الوجود اللازم على جهة الفعلية المحضة لا على
جهة الاستعداد كما في لوازم الماهيات وكثير من الناس كصاحب الملخص وغيره لما
لم يفرق بين لوازم الماهيات وغيرها فاعلا وقابلا بلا تغاير وقع في شكوك وتزلزل في
امتناع كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا مع ان التقابل بين القوة وبين الفعلية
من الضروريات الواضحة وما لجهة فالجزم حاصل بلا شبهة في ان الشيء يمتنع ان يكون
مبدءا لتغير في نفسه لانه لو كان مبدءا لثبوت صفة او معنى لنفسه لما تمكن
الصفة او ذلك المعنى له ما دام ذاته موجودة ومتى كان كذلك لم يكن متغيرا فعلمنا ان
مبدأ التغير لابد ان يكون غيره وبهذا ثبت ان كل متحرك محرك غيره ثم قوة الفاعل
قد يكون مع شعور وارادة وقد لا يكون وكل واحدة منهما اما ان يفعل واحدا
ايضا قد يكون في الاجسام وقد يكون في الارواح وكل منهما قد يكون بحيث يفعل
دون المعدات كالماء وتقبل الشكل ولا تقبل الامساك وقد يكون قوة عليهما كالشمع
وكالارض وايضا قد يكون قوة الشيء المنفعل على امر واحد كقوة الفلك على
الحركة الوضعية او امور محدودة كقوة الحيوان او امور غير متناهية على جميع الامور
كقوة العقول الاولية وكذا قوة الفاعل يجوز ان يكون محدودة على امر واحد و
قد يكون على امور كثيرة محدودة كقوة المختارين على ما يختارونه وقد يكون على جميع
الامور كالقوة الالهية على كل شيء قدير وضابط القول في العلل ان الشيء كلما
كان اشد تحصلا كان اكثر فعلا واقل انفعالا وكلما كان اضعف تحصلا كان اكثر
انفعالا واقل فعلا فالواجب جل ذكره لما كان في غاية تأكد الوجود وشدة التحصل
كان فاعلا للكل وغاية للكل وكانت قوته وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى والهيولى
لما كانت في غاية الابهام في الوجود وغاية الابهام كالجنس العالي للتعريف بما فيه ذاتها

عم كافة الصور التي هي مبادي للفصول ومقومات للمحصل كانت فيه قوة
قبول سائر الاشياء كالجنس العالي تقبل كل فصل ومحصل كل قسم وليست اول
فيها استعدادا لكل شيء اذ الاستعداد لكونه قوة قريبة مخصوصة لتحصيل امر
صورة مخصوصة فلا استعداد للهيولى وانما المطلق الصورة وانما تستعد لامر
مخصوص لاجل صورة مخصوصة واما تقسيم القوة الفاعلة فهو انها تنقسم الى
القوة التي تصدر عنها فعل واحد او افعال مختلفة وكلا القسمين ينقسمان على قسمين
فالتي يكون لها ذلك الفعل شعور او لا يكون فحصل من هذا التقسيم اربعة اقسام
الاول القوة التي تصدر عنها فعل واحد من غير ان يكون لها به شعور وذلك على قسمين
فانها اما ان يكون صورة مقومة واما التي لا يكون كذلك بل يكون عرضا فان كانت صورة مقومة
فاما التي يكون في الاجسام البسيطة فيسمى طبيعة مثل النارية والمائية واما التي يكون في الاجسام
المركبة فيسمى صورة نوعية لذلك المركب مثل طبيعة المردة التي في الافيون والمسخنة في الفرفيون
واما ان كان عرضا فذلك مثل الحرارة والبرودة القسم الثاني القوة التي تصدر عنها
افعال مختلفة من غير ان يكون لها شعور بها فذلك هو النفس النباتية القسم الثالث القوة
التي تصدر عنها فعل واحد على سنة واحدة مع الشعور بذلك الفعل وذلك هو النفس
الفلكية القسم الرابع القوة التي تصدر عنها افعال مختلفة مع الشعور بتلك الافعال و
هي القدرة الموجودة في الحيوانات الارضية فهذه اقسام القوة ويظهر مما قلنا ان القوة
لا يمكن ان يكون مقولة على هذه الاقسام الاربعة قول الجنس لان بعض اقسامها صور جوهرية
وبعض اقسامها اعراض ولا يمكن ان يكون الجواهر والاعراض مشتركة في وصف جنسي عند الجمهور
واما القسم الاول فانما يتكلم فيه في مباحث المادة والصورة واما القسم الثاني والثالث
فانما يتكلم فيهما في علم النفس واما القسم الرابع فيتكلم فيه في مباحث الكيفيات والذي يجب ان
يعلم ههنا بعد ان علمت ان القوة الفاعلة قد يكون محدودة نحو شيء واحد كقوة النار
على الاحراق فقط وقد يكون على اشياء كثيرة كقوة من له اختيار على ما يختار ان مثل هذه القوة
يكون على شخص منتشر تخصصها بل احد شخص منوعة دون غيره اسباب خارجية فاذا
ذلك الشخص بطلت القوة عليه حيث ذلك الشخص اذ لو كانت القوة عليه باقية كان الفعل
وما القوة معا لكن لا يبطل القوة من حاملها على شخص يبطله بل القوة على الشخص المنتشر
تتم مع عدم الفعل فاما على هذا الشخص فانها تعدم مع عدم الفعل وهذا كما ان الكلي
المعقول اذا تناول شخصا لم يبطل عند عدم شخص بعينه اما اذا تناول شخصا مستندا اليه
او مشارا اليه فانه يبطل اذا عدم ذلك الشخص ونسبة الوجود الى الامكان نسبة الكمال الى
النقص فلهذا لا يبطل الامكان عند الوجود ويبطل القوة على الفعل المخصوص يبطل الاخر
فصل في ان القدرة هل يجب ان يكون مع الفعل ام لا تحقيقا للغير لمن يكون القدرة يجب
ان يكون مقارنة للفعل واستبعد الشيخ ذلك فقال في الالهيات الشفاء القائل بهذا القول
كانه يقول ان القاعد ليس يقوى على القيام اي لا يمكن في جبلته ان يقوم ما لم يقم فكيف يقوم
فهذا القائل لا محالة غير قوي على ان يرى وعلى ان يبصر في اليوم الواحد مرارا فيكون في الحقيقة

اعمى واعجب اعتذار صاحب الملخص عنهم بقوله وليس عندي هذا الاستبعاد الذي ذكره
الشيخ في موضعه لان الذي في القوه يكون هنا مبدء التغير ومبدء التغير انما يكون كملت
جهات مبدئيته او لم يكمل فلم يخرج ما بالقوة الى الفعل فاذا كملت جهات مؤثريته فحينئذ
وحينئذ يوجد معه الاثر ويستحيل تقدمها على الاثر وحينئذ يصح قولنا ان القوه
مقارنة للفعل وان لم يوجد امر من الامور المعتبرة في مؤثريته لم يكن ذلك الذي وجد
تمام المؤثر بل بعضه فلم يكن الموجود هو القوه على الفعل بل بعض القوه ولا يمكن ان
الكيفية المسماة بالقدرة حاصلة قبل الفعل وبعده ولكنها بالحقيقة ليست هي تمام القوه على الفعل
بل هي احد اجزاء القوه واذا عرفت ذلك فكلام القوم على الوجه الذي فصلنا خال عن
ما لا يرد التشنيع عليهم وتقبيح صورة كلامهم انتهى اقول هذا المعتذر كانه خلط بين القوة التي
تقابل الفعل وتصحبه والامكان ومن القوه الايجابية التي للفاعل التام الفاعلية
كانه نسي ما كان قد اعترف به من ان تلك القوه لها لازم وهو الامكان فلم يعلم
ان هذا الامكان لكونه استعدادا صرفا لا يجامع الفعلية ليس حاله كحال الامكانات
الذاتية التي تعرض للمهيات سيما البسيطة في ملاحظة الذهن بحسب كونها متحازة عن الوجود
في اعتبار العقل فقط حيث هي موجودة بعين ذلك الوجود ولفظ المبدء مشترك
بين مبدء امكان الشيء ومبدء فعلية الشيء فالصورة الهيولانية يصدق عليها انها
مبدء امكان الانسان ولا يمكن ان يكون هي بعينها مبدء فعلية الانسان فلا يلزم
ان يكون القوه بمعنى منه فعلا بالقياس الى شيء واحد من نوع التقابل والتي تعرف بان
مبدء التغير متى لم يكمل لا يمكن ان يوجد منه الاثر واذا كمل وجب منه صدور الاثر فموضوع
النقصان يخالف موضوع التمام وموضوع الامتناع وموضوع الوجوب فكيف يكون ان
شيء واحدا بما هو واحد مما كان مبدء صحة الفعل والترك معا لا يجوز ان يكون هو بعينه مع
عدم زيادة شيء عليه مبدء للفعل بخصوصه فمبدء القوه والقدره على الصحه والامكان
شيء ومبدء الفعل والوجوب على التمام والوجوب شيء آخر مغاير له فكيف يجوز لاحد
في شريعة العقل ومن الفطرة الذي يقول القوه على الشيء لا يكون الا مع الفعل ولو تأمل
قليلا في مفهوم قولنا مبدء التغير لعلم ان مثل هذا المبدء بحسب هذا المفهوم يلزم ان يكون
مصحوبا للعدم والامكان بالقياس الى ما هو مبدء الامر اللازم له لا يتصور ان يكون في ذاته مبدء
التغير في شيء آخر وسنزيدك ايضاحا

فصل في ايضاح القول بان كل واحدة من القوة
الفعلية والانفعالية متى تحقق معها الفعل ومتى لا تحقق القوة الفاعلية المحدودة اذا
لاقت القوة الانفعالية المحدودة وجب صدور الفعل منها والقوة الفعلية قد تسمى قدرة
وهي اذا كانت مع شعور ومشية سواء كان الفعل منها دائما من غير تخلف اولا والمتكلمون عرفوا
القدرة ليست الا ما من شأنه الفعل والترك فالفاعل الدائم الفعل التام الفاعلية
لا يسمونه قادرا والحق خلاف ما اعتقدوه اللهم الا ان يفسر القادر بما يمكن ويصح منه الفعل
ويمكن ويصح منه الترك حتى يكون في كل من الامرين ممكنا ناقصا كالقدرة التي توجد في الحيوان
التي يحتاج كونها مؤثرة الى دواع ينضم اليها فيتم معه فاعليته واما عرف الحكماء القدرة بما يصدر
عنه الفعل بشعور وارادة فمن يفعل بمشيته سواء كانت المشية لازمة لذاته او غير لازمة فهو

عنده قادر مختار صادق عليه انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل سواء اتفق عدم المشية او
استحال وصدق الشرطية غير متوقف على صدق طرفيها ولا مشروط بصدقهما [illegible]
لا حد من الوجوه نعم القادر له اقسام منها ان الفاعل بالقصد هو الذي [illegible] الى الطرفين
بحسب الا ضميمة اخرى كعلم جديد او وجود قابل او صلوحه كحاجة الكاتب الى لوح ويستوي سطحه او
آلة كحاجته الى القلم وحاجة النجار الى المنشار او معاون كحاجة النشار الى نشار آخر او حضور
وقت كحاجة صانع الاديم الى الصيف او داع كحاجة الآكل الى الجوع او الى زوال مانع في المادة
كحاجة الصباغ الى زوال الوسخ او غير ذلك كحاجة الغسال للثوب الى زوال الغيم واعلم ان
الداعي غير الارادة فان الفاعل بالارادة قد يكون له داع وقد لا يكون فيحدث بعد ما لم يكن وهو
في جميع الاحوال موصوف بانه فاعل بالارادة ومنها الفاعل بالعناية وهو الذي يكفي في فاعليته
وعلة صدور الفعل عنه والداعي له على الصدور مجرد علمه بنظام الفعل والجود لا غير من الامور
الزائدة على نفس العلم كما في الواجب جل ذكره عند الحكماء المشائين ومنها الفاعل بالرضاء
وهو الذي يكفي في علته ذاته العالمة لا غير ويكون مجعوله عين هويته ومجعوله كما ان علمه بذاته الجاعلة
عين ذاته كالواجب تعالى عند الاشراقيين لكونه نورا عندهم ونوريته التي هي علمه بذاته سبب لصدور
الموجودات في الاعيان منه تعالى ومجعولاته بالذات هي الانوار القاهرة والمدبرة والعقلية
وبواسطتها الانوار العرضية ومواضع الشعور المستمرة وغير المستمرة الى افراد الوجود على ترتيب
النور فالانور حتى ينتهي الى الغواسق والظلمات كما فصلوه في زبرهم وهذه الثلثة كلها مشتركة
في ان كلا منها فاعل علته بالاختيار وانه يفعل بالمشية والداعية العلمية سواء كان العلم مفارقا عنه او
لازما لذاته زائدا على ذاته او عين ذاته وما سوى هذه الثلثة فاعل بالجبر وهي ايضا ثلثة
اقسام منها الفاعل بالطبع وهو الذي يفعل بطبعه الخاص ما هو مقتضى طبعه من غير علم
ومنها الفاعل بالقسر وهو الذي يفعل بطبيعته المقسورة على خلاف ما تقتضيه حين هو محل
لفعله تحريك قاسر وتحويل محول ومنها الفاعل بالتسخير وهو الطبيعة التي يفعل باستخدام
القوة القاهرة عليها في ما ينشأ منها في المادة السفلية من الحركات الارضية كالقوى
الحيوانية والنباتية في ما يصدر عنها من الافعال المستخدمة للنفوس وخدمة للقوى كالجذب والدفع
والاحالة والهضم والتنمية والتوليد وغير ذلك فان صدور هذه الافاعيل منها ليس
بحسب طبايعها مخلاة ولا بالقسر المنافي للطبع بل بحسب الموافقة لمبادئها المقتضية اياها
المقومة لوجوداتها فقط علتها نوع آخر مخالف للطبيعي والقسري ومخالف للفاعل الارادي
مع ان الارادي مثال في ذلك ان النفس اذا حركت البدن بالاختيار فهذه الحركة لها نسبة الى الصادر
الى النفس لها نسبة ايضا الى البدن فاذا نسبتها الى النفس فيقتضيها اختياريه واذا نسبتها
الى البدن او آلة من الالة فيقتضيها تسخيريه اولا اختيار للبدن ولا قواه الطبيعية وهذه الثلثة
ايضا مشتركة في انها مجبورة في فعلها ولو فلات حتى الظالم بحسبه فاعلا بالاختيار المحض
الا الباري جل ذكره وغيره مسخرون له فيما يفعلونه سواء كانوا مختارين او مجبورين فان
كثيرا من الفاعلين مجبورين في عين اختيارهم ولنرجع الى ما كنا فيه فنقول هذه القوى التي هي
مبادي الحركات والافعال بعضها تقارن الفعل والتحصل وبعضها لا تقارن والتي تقارن

النطلق لا يحب ما يتزايد من حضور منفعلها ووقوعه منها على نسبة يجب معها الفعل و لا
يلزم من وجود منفعلها والامر بملاقاتها للقوة المنفعلة ان يفعل لا محالة كيف وكان
المادة الجسمية قد يكون نسبتها الى صورتين متضادتين نسبة واحدة فكذلك حال القوى
المقارنة للنطق والتخيل قد يكون نسبتها وهي بما يتزايد الى متقابلين نسبة
واحدة فانه يمكن ان يتعلم بقوة واحدة عمله الاثنان واللااثنان ويكون بقوة
واحدة حيوانية ان يتوهم امر اللذة والالم وان يتخيل الموذي والملائم وتصور الشيء و
ضده فهي كلها مبدا انها قوة على الشيء وضده وبالحقيقة لا يكون تلك القوى تامة الفاعلية الا
اذا اقترن بها ارادة منبعثة عن اعتقاد او راي فكري او شوق منبعث عن تخيل حيواني
شهوي او غضبي وبالجملة لا بد من داع منبعث منها اراده جازمة عن حاكم عن نيل المراد وهي التي
يسمى بالاجماع الموجب لتحريكها الاعصاب والعضلات حتى صار الفعل واجبا وذلك لان
تلك القوى لو كانت بما يتزايد موجبة للفعل من حيث هي الفعل لوجب ان يصدر عنه
الفعلان المتضادان معا وهذا ممتنع جدا واما القوى الفاعلة البرئية عن ذوات النطق
والتخيل فهي ايضا مما قد يمكن منها الفعل والاحد وقد يجب وذلك اذا كانت تامة يرتفع عنها
المانع ولاقتها القوة المنفعلة موجب هناك الفعل من غير تراخ والقوة الانفعالية ايضا
التي يجب اذا لاقت القوة الفاعلة ان يحدث منها الانفعال هي القوة الانفعالية التامة
لانها ايضا كالفاعلة قد يكون تامة وقد يكون ناقصة وهي البعيدة والاولى هي القريبة
ومراتب البعد مختلفة ففي المني قوة ان يصير رجلا وكذا في الصبي لكن التي في المني بعيدة
لانها تحتاج الى ان يلقاها قوتان فاعلتان حتى يصير بالغة حد الرجل احديهما في الحركة اليها
الى الصبوة وثانيتهما الحركة اليها الى الاحتدار الرجلية بخلاف القوة المنفعلة التي في الصبي
فانها يكفيه ان يلقاها قوة محركة الى الرجلية فقط وابعد من تلك القوة قوة العنصر بل
قوة الهيولى لان يصير عقلا بالفعل بل عقلا فعالا [illegible]
فصل في تقسيم آخر للقوة الفاعلة وهو ان القوة الفعلية قد يكون مبدء الوجود
وقد يكون مبدء الحركة والالهيون من الحكماء يعنون بالفاعل مبدء الوجود ومفيده
والطبيعيون يعنون به مبدء الحركة على اختلافها والاحق باسم الفاعل هو المعنى الاول
لان مبدء الحركة لا بد من تجدد وتغير عما كان اولا فهو كالالة المتبدلة وكل ما هو محرك
متحرك فاعل منفعل محفوظا متبدل الى زائل واذا ثبتت الحقيقة باسم الفاعل ما يطرد
العدم بالكلية عن الشيء ويزيل النقص والشر اصلا وهو الباري جل ذكره لانه فعله
افاضة الخير وافادة الجود على الاطلاق من غير تقييد بما دام الذات او بما دام الوصف
او بشرط الوصف او في وقت دون وقت بل ضرورة ازلية بعد احتمال كل ما هو
مستحق وسعة قبول كل مستعد واما القوى التي هي مبادي الحركات على سبيل المباشرة فليست
تاثيرها الا الاعداد وتهيئة المواد وتخليتها عن بعض الاضداد لتقبل غيرها بعد
فراغها عنه وتعينها باختلاف الاستعداد دون الافاضة والايجاد فصل في طور اخر
من التقسيم واعلم انك ستعرف في مباحث العلة والمعلول ان العلة قد يكون بالعرض واعلم
ههنا ان الاشياء الطبيعية فاعلا فهو ليس على الحقيقة وذلك كالاب للاولاد والزارع للزرع
والبناء للابنية فليست هي عللا بعيدة لوجود ما ينسب اليها بل انها معدات من جهة
نسبتها وعلل بالعرض لا بالذات والمعطي للوجود في هذه المعلولات هو الله جل ذكره

كما اشار الله

كما اشار الله بقوله افرايتم ما تمنون ءانتم تخلقونه ام نحن الخالقون افرايتم ما تحرثون
ءانتم تزرعونه ام نحن الزارعون افرايتم النار التي تورون ءانتم انشاتم شجرتها
ام نحن المنشئون حاشار الى ان الجمهور يسمونه فاعلا ليس الا مباشر الحركات في جميع
التغيرات في المواد ومحركها واما فاعل الصور ومعطي الحقيقة الوجودية فهو الحق عز اسمه
فصل في طور آخر من التقسيم ان القوى الفعلية بعضها يحصل بالطباع وبعضها يحصل بالعادة
وبعضها يحصل بالصناعة وبعضها يحصل بالاتفاق اما التي يحصل بالصناعة فهي التي يقصد فيها
استعمال مواد والات وحركات فيكتسب للنفس ملكة يصدر عنها الفعل بسهولة وتلك
بمنزلة صورة تلك الصناعة كصورة النار للتسخين وصورة الماء للتبريد وستعلم في
مبحث الكيف ان الملكة ربما تصير صورة جوهرية للنفس وتبعث بتلك الصورة في الاخرة
يوم البعث واما التي بالعادة فهي ما يحصل من افاعيل ليست مقصودة فيها ذلك كشهوة
او غضب ثم يتبعها غاية هي العادة فلم يكن تقصد ولا تتوجه الا افاعيل اليها بالاصالة
او لا ترام لن يكون العادة نفس ثبوت صورة تلك الافاعيل في النفس من تكرر الافاعيل
بل ربما تؤدي لحصول اغراض فيها ليس من قبلها لانها معدات والمعد لا يلزم ان يكون
شبيها بما هو معد له فملكة الفعل غير العادة الناشية من الفعل ولا يلزم ان
يكون لكل عادة الات ومواد معينة فان عادة المشي وعادة التجارة يشتركان في اليد
ثم مع ذلك حق دقيق النظر يجد انه يرجع حصول العادة والصناعة الى الطبيعة وحدها
والقوى التي يكون بالطبع منها ما يكون في الاجسام الغير الحيوانية ومنها ما يكون في الاجسام
الحيوانية وستعلم معنى الاتفاق والجزاف في العبث في مباحث العلة التامة فصل
في انه هل يجب سبق العدم على الفعل في كل ما عليه ام لا اعلم ان من شرط الفعل مطلقا هي
ان يكون مسبوقا بالعدم كما زعم المتكلمون وذلك لانهم لم يعلموا ان علة حاجة الممكن الى العلة
الحدوث دون الامكان فقط انهم الان يعنون بالفعل ما هو مندرج تحت احدى المقولات
التسع العرضية اعني مقولة ان يفعل وهو التاثير التجددي كتسخين المسخن ما دام يسخن وتسويد
المسود ما دام يسود واما فعل الفاعل بمعنى المعطي للوجود مطلقا فلا يشترط فيه سبق
العدم فحاجة المحتاج الى المؤثر في مطلق الفعل هو الامكان واما الفعل التجددي
لا انقضاء له عن زمانين كالحركة والزمان وكذا الطبيعة السارية في الاجسام فيصدق
فيه انه يفتقر الى الفاعل في الحدوث لا في البقاء اذ لا بقاء له ويصدق فيه اتصال الحدوث
يفتقر الا في الامكان لان امكانه امكان وجود امر حادث متجدد كما سيجيء واما المتكلمون
فما عنوا بقولهم هذا المعنى ولا حاموا حوله بل صرحوا ان الباري لو جاز عليه العدم بعد
ايجاده للعالم لما ضر عدمه وجود العالم والحق عند المحققين ان وجود المعلول و
تعلقه لا قوام له الا بوجود جاعله الفياض عليه وليس لخلق المعلول الجاعل بغيره جهة
لانها غير مجعولة ولا لاجل عدمه السابق عليها اذ لا صنع للفاعل فيه ولا لكونه بعد العدم

المعادل

إذ بهذا الوجود من ضرورياته أنه بعد العدم والضروري غير معلل فإذن تعلق الحادث
بعلته إنما هو من حيث له وجود غير مستقل القوام بذاته لضعف تجوهره وقصور
هويته عن التمام إلا بوجود غيره حتى تتم به وجوده فوجود علته هو تمامه وكماله ومنتهى شوقه
سلسلة الافتقار إلا لما هو تمام الحقيقة في ذاته وبه تمام كل تام وغنى كل ذي فاقة
وغاية كل حركة ومطلب وبها ينقطع الدور والتسلسل وهو التام وفوق التمام لما ذكرنا فكل
ما سواه متعلق به مفتقر إليه قد عرفت الافتقار إليه ما سواه لأنه مقوم لها ولو كانت
الحوادث تامة القوة على قبول الإفاضة لوجوبها لما كانت موجودة دائماً لكنها إنما تتم تماماً تماما
في استعدادها لقبول الوجود بتغيرات تعرض لها شيئاً بعد شيء فيتم بها قوتها على
الوجود فمتى تمت قوتها وجبت بلا مهلة وتراخ فظهر أن كل فعل مع فاعله التام ولهذا حكم
المعلم الأول بأن الفعل الزماني لا يكون إلا في زمان وقال إذا أردت أن تعلم أن الآن على
لهذا الفعل زماني أو غير زماني فانظر إلى حال فعله فإن كان فعله واقعاً تحت الزمان ففاعله أيضاً
كذلك لعدم الانفكاك عنه **فصل** في أن القدرة ليست نفس المزاج كما زعمه بعض الأطباء لأنه
أن المزاج كما مر عبارة عن كيفية متوسطة حاصلة من أوائل الملموسات أعني الحرارة والبرودة والرطوبة و
اليبوسة وهي في الجنس من هذه الكيفيات الأربع إلا أنها متوسطة بينها منكسرة صرافتها
الطرفان ولأن كان كذلك فلا يكون فعل المزاج من جنس فعل هذه الكيفيات إلا أنه أضعف منها
لأنها صرف وقوته هو فاتر ضعيف ولما لم يكن تأثير القدرة من جنس تأثير هذه الكيفيات عرفنا
أنها ليست نفس المزاج بل هي كيفية نفسانية تابعة للمزاج بل يستتبعها صورة مدبرة للمزاج حافظة
إياه تأثيراً ويحفظ منه شيئاً فشيئاً وما شأنه في الانفكاك على الالتئام من موضوعات
تلك الكيفيات المتضادة الأفعال التي لها الأوضاع فيكون لا محالة وجود تلك الصورة
الموصوفة بالقدرة والتدبير والجبر والتسخير من أفق أرفع من أفق المزاج وهذا البحث أليق
بالطبيعيات **فصل** في الحركة والسكون فإنهما يشبهان القوة والفعل وهما بالمعنى الأعم
من عوارض الموجود بما هو موجود إذ لا يحتاج الموجود في عروضهما له إلى أن يصير نوعاً خاصاً
طبيعياً أو تعليمياً فنقول الموجود إما بالفعل من كل وجه فيمتنع عليه الخروج عما كان عليه في أي شيء
من كل جهة وهذا غير متصور في الموجود إلا فيما كان له فعلية القوة فيكون فعله مضمناً في قوته
ولهذا من شأنه أن يتقدم ويحصل في أي شيء كان لكنه لم يتم إلا فيه وأما بالفعل من جهة وبالقوة من جهة
أخرى ولا محالة ذاته مركبة من شيئين أحدهما بالفعل والآخر بالقوة وله من حيث هو بالفعل سبق
وتقدم على ما له من حيث بالقوة ويستحيل عند قوم أن يحصل الفعل له التقدم على حصول القوة بجميع الجهات
التقدم لم يكن القسم الأول الذي هو بالفعل من كل وجه الذي لا يمكن عليه التغير والخروج من حاله إلى
حال أصلاً لما لم يكن أمر السيال حقيقياً ومع بطلانه لا يعلم لم يكن كل الأشياء في عالم الوجود
كلها كما سنبرهن عليه والذي هو بالفعل من وجه وبالقوة من وجه له من حيث هو بالقوة أن
يخرج إلى الفعل بغيره من حيث هو غيره وإلا لم يكن بالقوة فما بالقوة وهذا الخروج إلى الفعل إما
أو دفعة والخروج بالمعنى الأعم من الأمرين يعرض لجميع المقولات لأنه لا معنى له إلا وجودها
خروج عن قوة لها إلى الفعل لكن المصطلح عليه في استعمال لفظ الحركة هو ما كان خروجاً
لا دفعة فهو المسمى بالحركة وعدم ذلك الخروج عن الموضوع القابل له هو المسمى بالسكون فحقيقة

الحركة هو الحدوث التدريجي والحصول أو الخروج من القوة إلى الفعل يسيراً يسيراً
أو بالتدريج أو لا دفعة وكل هذه العبارات صالحة لتحديد الحركة وليس لك أن تقول
الدفعة عبارة عن الحصول في الآن والآن عبارة عن طرف الزمان والزمان عبارة عن
مقدار الحركة فقد انتهى تحليل تعريف الدفعة وهو جزء هذا التعريف إلى الحركة فقد أخذ
الشيء في تعريف نفسه وهو الدور المستحيل وكذلك إذا قلنا يسيراً يسيراً أو بالتدريج فإن
كلاً منهما لا يعرف إلا بالزمان الذي لا يعرف إلا بالحركة لأنا نقول كما قال بعض الفضلاء لم
تصورات هذه الأمور أي الدفعة والتدريج ونحوهما بديهية بإعانة الحس عليها ولكان
معرفتها بحدودها محوجة إلى معرفة أنها الذاتية من الزمان والآن فذلك هو المحتاج إلى
البرهان لمن أراد أن يعرف حقيقة الحركة بهذه الأمور ثم يجعل الحركة ذريعة لمعرفة الزمان
والآن اللذين أحدهما مقدارها والآخر طرف مقدارها وهما سببا هذه الأمور الأولية
التصور فهذه حال كثير من الأمور التي هي ظاهرة الإنية خفية الماهية فح لا يلزم الدور وهذا
ما ذكره صاحب المطارحات واستحسنه الإمام الرازي في المباحث المشرقية لكن المتقدمين
لم يلتفتوا إلى هذا التعريف لاشتماله على دور خفي إذ لا بد أن يعتبر في تلك الأمور [illegible]
على أنه تدريجي الحصول ولذلك قال الشيخ في الشفاء جميع هذه الرسوم تتضمن بياناً دورياً فإن
معنيه هذه الصناعة إلى أن سلك مسلكاً آخر فالقدماء عدلوا عن ذلك فقالوا الحركة ممكن
الحصول وكل ما يمكن حصوله للشيء فإن حصوله كمال لذلك فإذن الحركة كمال لما يتحرك ولكنها
تفارق سائر الكمالات من حيث إنه لا حقيقة لها إلا التأدي إلى الغير والسلوك إليه فإن كان
كذلك فلا محالة له خاصيتان أحدهما أنه لا بد هناك من مطلوب ممكن الحصول ليكون التوجه
توجهاً إليه والثانية أنه ذلك التوجه ما دام كذلك فإنه يبقى منه شيء بالقوة فإن المتحرك إنما يكون
متحركاً بالفعل إذا لم يصل إلى المقصود فما دام كذلك فقد بقي منه شيء بالقوة فإذن هوية
الحركة متعلقة بأن يبقى منها شيء بالقوة وبأن لا يكون الذي هو المقصود من الحركة حاصلاً
بالفعل وأما سائر الكمالات فلا يوجد منهما واحدة من هاتين الخاصيتين فإن الشيء إذا كان
مربعاً بالقوة ثم صار مربعاً بالفعل بحصول المربعية من حيث هي لا توجب له معنى
ويستعقب شيئاً وأيضاً فعند حصوله لا يبقى منه شيء بالقوة فإذا عرفت هذا فنقول
الجسم إذا كان في مكان وهو ممكن الحصول في مكان آخر ففيه إمكانان أحدهما الحصول
في ذلك المكان والثاني إمكان التوجه إليه وقد سبق إمكان ما يكون ممكن الحصول فإن حصوله
يكون كمالاً له فإن التوجه إلى ذلك المطلوب كمال لكن التوجه إلى المطلوب متقدم
لا محالة على حصول المطلوب وإلا لم يمكن الوصول إليه على التدريج وكلامنا فيه
فإذن التوجه كمال أول للشيء الذي بالقوة لكن لا من كل وجه فإن الحركة لا يكون كمالاً
في جسميته وإنما هي كمال له من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة فإذن الحركة كمال أول
لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة وهذا الرسم للفيلسوف الأعظم أرسطاطاليس وأما
أفلاطون الإلهي فإنه رسمها بأنها خروج عن المساواة أي كون الشيء بحيث لا يكون حاله في
آن مساوياً لحاله قبل ذلك الآن وبعده وأما فيثاغورس فإنه نقل عنه في تعريف الحركة

انما عبارة عن الغيرية وهذا اقرب مما ذكره افلاطن اذ فيه اشارة الى ان حالة
صفة من الصفات في كل آن مغايرة لما لها قبل ذلك الآن وبعده ولم يوجد كلامهما
ما يدل على تمام التعريف من اخذ التدريج الاتصالي فيه فان الشئ اذا كان في حالة في
كل حين وحين مخالفة لحالة في حين آخر قبله او بعده وكانت تلك الاحوال المتبادلة امورا
متغايرة تدريجية على نعت الوحدة والاتصال فافلاطن عبر عن هذا المعنى بالخروج عن
المساواة وفيثاغورس عبر عنه بالغيرية والمقصود واحد ولا يرد عليهما ان كلا من هذين
المعنيين امر بسيط لا تحقق فيه الا متناه والاتصال فليس شئ منهما تمام حقيقة الحركة لكن
الشيخ لم يلتفت الى الوجه المذكور وقال في الشفاء الحركة قد حدت بحدود مختلفة مشتبهة وذلك
لاشتباه الامر في طبيعتها اذ كانت لا يوجد احوالها ثابتة بالفعل ووجودها فيما يرى ان
يكون قبلها شئ قد بطل وشئ مستأنف الوجود فبعضهم حدها بانها الغيرية اذ كانت توجب تغير
الحال وافادة غير ما كان ولم يعلم ان ليس يجب ان يكون ما يوجب افادة الغيرية هو نفس الغيرية
فانه ليس كل ما يفيد شيئا يكون هو هو ولو كانت الغيرية حركة لكان كل مغاير متحركا وليس كذلك وقد
قال قوم انها طبيعة غير محدودة والاحرى ان يكون هذا الذي كان صفة لها صفة عن خاصية هي للحركة
هو كذلك ايضا كاللانهاية والزمان وقيل انها خروج عن المساواة كان الثبات على صفة
واحدة مساواة الامر بالعكس لانها لكل آن حيث علته (?) ان الحركة لا تتساوى نسبة اجزائها و
احوالها الى الشئ في ازمنة مختلفة فان المتحرك في الاين في كل آن له اين آخر والمستحيل في كل آن
كيف آخر وهذه رسوم انما دعا اليها الاضطرار وضيق المجال ولا حاجة بنا الى التطويل
في ابطالها فان الذهن السليم يكفيه في تزييفها ما قلناه انتهى كلامه اقول اما ما ذكره الشيخ في
تزييف التعريف الفيثاغورسي من ان الحركة ليست نفس الغيرية وانما هي مفيدة الغيرية فليس
بذاك اذ الحركة نفس التجدد والخروج من حالة الى غيره ولا ماهية لها الا التجدد والسير ونحو ذلك وليس
خروج الشئ عن حالة الا نفس غيريته لها في التحقيق والشهود ان تغاير الكم (?) وذلك
كاف في الرسوم واما الذي نقله عن قوم وزيفه وهو انها طبيعة غير محدودة فلعلهم
في موضعه من اثبات تجدد الاكوان الجوهرية وتحول الطبيعة السارية في كل جسم وان
تجددها وتبدلها في ذاتها وجوهرها اصل جميع الحركات والاستحالات العرضية

عقد وحل قال الامام الرازي في المباحث المشرقية وشرح عيون الحكمة ان في تحقيق حركة
في خروج الشئ من القوة الى الفعل على التدريج تشكيكا مع انه اتفقت آراء
الحكماء عليه فان الشئ اذا تغير فذلك التغير اما ان يكون لحصول شئ فيه او لزوال شئ
عنه فانه ان لم يحدث فيه شئ مما كان معدوما ولم يزل عنه شئ مما كان موجودا
وجب ان يكون حاله في ذلك الآن كما في قبل ذلك فلم يتجدد فيه تغير وقد فرض ذلك هذا
خلف فثبت ان الشئ اذا تغير فلا بد هناك من حدوث شئ فيه او زوال شئ عنه فلنفرض
انه حدث فيه شئ فذلك الشئ قد كان معدوما ثم وجد وكل ما كان كذلك فلوجوده ابتداء
وذلك الابتداء غير منقسم والا لكان احد جزئيه هو الابتداء لا هو فذلك الذي
حدث اما ان يكون في ابتداء وجوده موجودا او لا يكون فان لم يكن فهو بعد
في عدمه لا في ابتداء وجوده وان حصل له وجود فلا يخلو اما ان يكون قد بقي منه

شئ في العدم او لم يبق فان لم يبق فالشئ قد حصل بتمامه في اول حدوثه فهو حاصل
دفعة لا يسيرا يسيرا وان بقي منه شئ بالقوة فذلك الشئ الذي بقي اما ان يكون عين الذي حصل
وهو محال لان الشئ الواحد لا يكون شئ واحد موجودا ومعدوما دفعة واحدة واما ان يكون غيره
فحينئذ الذي حصل اولا فقد حصل بتمامه والذي لم يحصل فهو بتمامه معدوم فليس هناك شئ وجد
له حصول على التدريج بل هناك امور متتالية فالحاصل ان الشئ الاحدي الذات يمتنع ان
يكون له حصول الا دفعة والشئ القابل لاجزاء كثيرة امكن ان يقال انه حصل على التدريج
على معنى ان كل واحد من تلك الافراد انما يحصل في حين بعد حين واما على التحقيق فكل
ما حدث فقد حدث بتمامه دفعة وما لم يحدث فهو بتمامه معدوم فهذا ما عندي في هذا الموضع انتهى
كلامه واقول ان بهمنيار ذكر هذه الشبهة قبل الامام مستفيقة (?) من الاقدمين ولعلها ما نبهنا انما
تنشأ من وجود الحركة بمعنى القطع وهي غير موجودة في الاعيان والموجود من الحركة انما هو التوسط
المذكور وهو ليس الا امرا بسيطا لا يكون منقضيا ولا حادثا وجمهور المتأخرين سلكوا هذا المنهج
زاعمين انه منهج الحكماء الا مولانا وسيدنا الاستاد دام ظله العالي حيث افاد ان الحاصل
للحركة بمعنى القطع فاعلم ان التوسط المذكور يرسم في الوهم امرا ممتدا تدريجيا على
نعت الاتصال وان اصعب هناك اجزاء الى حد به على التدريج واذا كان حصول الشئ الوحداني
على سبيل التدريج غير معقول لم يتصور ذلك سواء كان في الاعيان او في الاوهام وهذا
القياس المغالطي لو صح لكان لجزئيا مختصة هناك ايضا اذ لا اختصاص له باحد الوجودين اصلا و
اللازم خلف وقد اجتمعت الآراء على بطلانها كيف وقد برهن على اتصال الجسم وعدم انفصاله الى
الاجزاء المتناهية الوضعية كما سيجئ في مباحث الهيولى ووجود الجسم من ابتدائه الى انتهائه وذلك
الخروج امر تدريجي منطبق على المسافة المتصلة فوجود كمية متصلة غير قارة منطبقة على كمية متصلة قارة
ولو في الخيال من الضروريات التي لا يمكن انكارها فالحري قطع اساس الاشكال وتخريب بنائه فنقول
وجه الغلط فيه ان ذلك غير متعين على ما وقع لبسه (?) فان وجود الشئ بتمامه في الآن او وجود نهايته
في الزمان او قد يكون للشئ وجود في الزمان لكن وجوده ولا وجود جزء منه في الآن الا وجود نهايته
ونهاية الشئ خارجة عنه لانه عدمه وانقطاعه ووحدة الشئ لا تنافي ذلك اصلا الا الحركة والزمان و
ما يجري مجراهما امور ضعيفة الوجود وكل جزء منها يجامع عدم غيره والتدريج في الحقيقة لا ينافي
وجود الشئ الممتد الواحد بتمامه في مجموع الزمان الذي هو الصالح المتصل الواحد بحسب الحقيقة ابتداء
وجوده بتمامه او وجود بعض منه في الآن نعم لا يلزم ان يكون لكل حادث ابتداء آني يوجد هو او جزء
منه في ذلك الآن وهذا الغلط انما نشأ من اشتراك لفظ الابتداء بين معنيين متغايرين فان لفظ الابتداء
قد يطلق على طرف الشئ ونهايته وقد يطلق على الآن الذي يوجد فيه الشئ الدفعي الحدوث المنقسم (?)
الذات او الاول والحركة ليست مما يوجد دفعة ثم يستمر فليس لها آن اول الحدوث لا لها ولا لجزء منها الا ان (?)
الحركة ايضا حركة بل لها طرف ونهاية يختص بآن هو منطبق على طرفها ومن تعاريف الحركة ما ذكره
الشيخ في النجاة وهو ان الحركة تبدل حال قارة في الجسم يسيرا يسيرا على سبيل اتجاه نحو شئ والوصول
اليه وهو بالقوة او بالفعل فليتبين قيود هذا التعريف واحترازاته فقوله تبدل حال قارة
احتراز عن انتقال من حال غير قارة الى حال غير قارة اخرى كانتقال من متى الى متى آخر ومن فعل
الى فعل ومن انفعال الى انفعال اذ تلك الامور احوال غير قارة والانتقال فيها ليس حركة

كالنفس التي بها ليس بسكون وقوله في الجسم احتراز عن تبدل الاحوال العارضة للنفوس المجردة من
صفاتها وادراكاتها اذ ذلك لا يكون حركة لا عن تبدل الهيولى الاولى في صفاتها
على ما قيل فان للهيولى حركة في استعداداتها وانفعالاتها وقد يقال ان المتحرك بالحركة
الكمية ليس الا المادة بل المراد من الجسم ما يعمه وما دونه وقوله اليس الخ احترز به تبدل الامكونات كذلك
في الجسم وتبدل الهيولى في صور الجوهرية فان ذلك عند الشيخ وجمهور الحكماء لا يمكن ان يكون
على سبيل التدريج وسينكشف لك الحق الذي فيه وقوله على سبيل اتجاه نحو شيء احترز به عن
تبدل الجسم في ضوءه مثلا والاشعاع عليه من السراج الى الظلمة فانه وان كان فيه تبدل في حال من
تدريجا الا انه ليس بحركة لعدم كونه على سبيل التوجه نحو شيء واراد بالتبعية المعبر عنها بالنظر
القريبة الذاتية احترازا عن تبدل احوال قارة مدرجة لا يكون الوصول اليها مترتبا عليه اوليا او
ذاتيا كما ستعلم في مباحث العلة الغائية من ان الغاية قد يكون ذاتية وقد يكون عرضية وبذلك
يخرج عن الحد الانتقال من حدة الى حدة او من اضافة الى اضافة اذ كل منها وان كان في
تدريجيا الا ان كلا منها ليس غاية ذاتية اذ اوليه بل التبدل فيها مسوق بتبدل في غيرها
وانما عمم في الغاية المذكورة ليشمل ما لها غاية بالفعل كما لا تدوم من الحركات المستقيمة وما
ليس لها غاية بالفعل كما يدوم من الحركات الدورية اذ لا يحصل لها انما هو وضع تدريجي لا
يحصل الا اوضاع لا يكون شيء منها بالفعل بل بالقوة القريبة من الفعل ومن ههنا تبين ان ضعف
ما ذكره رهط من حكماء الاسلام وفاقا للمتقدمين وهو ان الحركة زوال من حال الى حال
او سلوك من قوة الى فعل وفي الشفاء ان ذلك غلط لان نسبة الزوال او السلوك الى
الحركة ليست نسبة الجنس او الفصل بل كنسبة الالفاظ المرادفة اياها اذ هي ان للمعاني التي للحركة
وضعت اولا لا استبدال السعي في الاماكن ثم نقلت للاحوال وآخر التعاريف انه يقول ان
يقال الحركة هي موافاة حدود بالقوة على الاتصال والسكون هو ان تنقطع هذه الموافاة
وتلك الحدود ثم تعرض للموافاة والحركة على هذا النحو ينتهي بها وجود الحركة بمعنى القطع الذي
سنذكره **فصل** في تحقيق القول في نحو وجود الحركة قال الشيخ في الشفاء الحركة اسم لمعنيين
الاول الامر المتصل المعقول للمتحرك من المبدأ الى المنتهى وذلك مما لا حصول له في الاعيان
لان المتحرك ما دام لم يصل الى المنتهى فالحركة لم توجد بتمامها واذا وجد فقد انقطع وقد
بطل فاذن لا وجود له في الاعيان اصلا بل في الذهن وذلك لان المتحرك له نسبة الى
المكان الذي تركه والى المكان الذي ادركه فاذا ارتسمت صورة كونه في المكان الاول
في الخيال ثم قبل زوالها عن الخيال ارتسمت صورة كونه في المكان الثاني فقد اجتمعت الصورتان
في الخيال فحينئذ يشعر الذهن بان الصورتين معا على انهما شيء واحد واما في الخارج فلا
يكون لها في الوجود حصول قائم كما في الذهن اذ الطرفان لا يحصل فيهما المتحرك في
الوجود والحالة التي بينهما لها وجود قائم البتة والامر الوجودي في الخارج هو كون
الجسم متوسطا بين المبدأ والمنتهى بحيث كل حد يفرض في الوسط لا يكون قبله ولا بعده فيه
وهو حالة موجودة مستمرة ما دام كون الشيء متحركا وليس في هذه الحالة تعدد اصلا نعم قد يتعدد
حدود المسافة بالعرض لكن ليس المتحرك متحركا لانه في حد معين من الوسط والا لم يكن متحركا
عند خروجه منه بل لانه متوسط على الصفة المذكورة وتلك الحالة ثابتة في جميع حدود

ذلك الوسط

ذلك الوسط وهذه الصفة توجد في المتحرك وهو في آن لانه يصح ان يقال انه في
كل آن يفرض في حد متوسط لا يكون قبله ولا بعده فيه والذي يتحصل من كل
حركة فهي في زمان فالذي بمعنى الحركة الامر المتصل فهي في الزمان وموجود فيه على سبيل
وجود الامور في الماضي وان كان يشابهها بوجه فان الامور الموجودة في الماضي قد يحصل
كان يشابهها بوجه قد كان لها وجود في آن من الماضي كان حاضرا فيه ولا كذلك هذا
وان عني به المعنى الثاني فكونه في الزمان لا على معنى انه يلزمه مطابقة الزمان بل على معنى انه
لا يخلو من حصول قطع ذلك القطع مطابق للزمان فلا يخلو من حدوث زمان ولانه ثابت
في كل آن من ذلك الزمان فيكون ثابتا في هذا الزمان لو اطلقت هذا الكلام وفيه موضع ابحاث تحقيقا
والحق ما الاول انا نقول لكل ماهية نحو خاص من الوجود وكونها في الاعيان عبارة عن صدقها
على امر وتحقق حده فيه كما ذكره الشيخ في باب المضاف في انه موجود في الخارج بمعنى انه يصدق
حده على اشياء كثيرة فيه ولا نعني بموجودية الشيء الا ذلك ومن هذا القبيل ماهية الحركة والزمان
والتقوي والاستعدادات وغيرها والعجب ان الشيخ ذهب الى وجود الزمان المتصل في الخارج لانه
الذي ينقسم الى السنين والشهور والايام والساعات والحركة بالمعنى الاول مطابقة والحركة عنده
محل الزمان وعلته فالمعدوم كيف يكون محلا للموجود وعلة له الثاني انا نقول لعل غرض الشيخ من نفي
وجود الحركة بالمعنى الاول ليس ان الحركة وصف للجسم والجسم جوهر ثابت موجود في كل آن من زمان وجوده
والحركة لا وجود لها في الآن ولو كان ذلك المعنى نعتا للجسم يلزم وجود الحركة في كل آن يوجد
فيه الجسم المنعوت به لاستحالة انفكاك الموصوف عن الصفة التي وصف بها حين وصف بها
فالموجود من الحركة هو المعنى الآخر لاستمراره كاستمرار الجسم لا المعنى الاول لتبدله وتجدده
مع ثبات الجسم لكنا نقول ان محل الحركة وقابلها ليس الجسم بما هو امر ثابت بل الجسم باعتبار
اشتماله على المادة المنفعلة المتأثرة آنا فآنا كما ان فاعلها ايضا سواء كانت
طبيعة او قسرا او ارادة لا بد ان يلحقه ضرب من تبدل الاحوال والحيثيات ليصير بانضمام تلك
الاحوال موجبا لحصول الحركة في القابل كما نقله الشيخ في موضعه لان علة المتغير متغير وعلة الثابت
ثابت لا محالة وكذلك حكم العائق في الشيء الثالث ان نفي وجود الحركة بمعنى القطع مطلقا غير صحيح
فكيف حكم بنفيها والاولى ان يحمل كلامه على ان مراده هو نفي ان يكون لها وجود حصولي
في الاعيان كوجود الامور الثابتة المستمرة الذات الغير المتجددة ومن ثم اتى بذلك
قوله لا يحصل له حصول بالفعل فانما حيث قيد الحصول بالقائم اعني قرار الذات وثباتها
وكذلك قوله ولا يكون لها في الوجود حصول قائم كما في الذهن اذ الطرفان الخ فان
في الذهن معنى ولئن كان بحسب الحدوث تدريجي الحصول لكنه في البقاء بخلاف ما في الاعيان
منها فانه تدريجي الحدوث والبقاء جميعا الرابع ان نفي وجود الحركة بالمعنى الاول كما نص
عليه عبارة الشيخ ههنا ينافي ما قال في الشفاء في فصل حل الشكوك المقولة في
الزمان بهذه العبارة واما الزمان فانه صحيح ما قيل فيه انه معدوم وانه لا وجود له وهو
مبني على انه لا وجود له في الآن وفرق بين ان يقال لا وجود له مطلقا وبين ان
يقال لا وجود له في آن حاصل ونحن نسلم ونصحح له الوجود المتصل على هذا النحو لا

يكون برهان الانية العقلي في التوهم واما الوجود المطلق الحق بل العدم المطلق
فذلك صحيح له فانه ان لم يكن صحيحا له صدق سلبه فيصدق له بقول الراسخين في
المسافة مقدار امكان الحركة على حد من السرعة تقطعها ولكان هذا السلب كاذبا فالا
الذي يقابله صادق وهو ان هناك مقدار هذا الامكان وان ثبات دلالة على
وجود الامر مطلقا ولئن لم يكن في آن او على جهة ما وليس هذا الوجه لسلب التي تم
فانه ولئن لم يتوهم كان هذا النحو من الوجود حاصلا ومع هذا فانه يجب ان نعلم ان
الموجودات منها ما هي محققة الوجود محصلة ومنها ما هي اضعف في الوجود والزمان
يشبه ان يكون اضعف وجودا من الحركة انتهى كلام الشيخ والراحل شانا وارفع محلا
ان ما قيل في كتب احد اذ فلم من كلام لي في الحركة اقوى في الوجود مما يوصف
في الاعيان بنحو من الوجود مطلقا عن الزمان فيكون لها وجود في الاعيان بالضرورة
كيف وهو علة الزمان ومحله فيكون اولى بالوجود كما لا يخفى عليه فعلم ان الغرض باثبات نحو من
وجود الحركة هو الذي اومانا اليه في الخامس ان الحركة بمعنى التوسط المذكور لا وجود لها في الاعيان
لانه كلي والكليات ما هي كليات اي معروضة للعموم والاشتراك عن موجوده في الخارج
فالموجود من الحركة المعينة اي الحصول في حد معين وذلك امر آني ولهذا ذهب جمع الى ان الحركة
حصولات متعاقبة في حدود من المسافة تتعاقب على سبيل تتالي الآنات في تشافع الحدود
وهو باطل كيف ولو كان كذلك لم يكن كل واحد من تلك الحصولات الا آنيا بل هو
الكمال الاول لان الحركة هو السلوك لا الحصول في حد معين والطلب لا يقتضي
ذلك الحصول بل طلب الشيء ليس وكل الشيء بعينه والسلوك اليه غير الحصول عنه ولو اسلفنا الحركة بهذا
المعنى فلئن كان لها ابهام القياس الى الحصولات الآنية والزمانية التي يعتبرها العقل الا انها مع ذلك
لها تعين من جهة تعين الموضوع ووحدة المسافة ووحدة الزمان وهو على المعنى الاول المعنى
الخاص المنتهى المختص وهي ايضا كما مر من الموجودات الضعيفة الوجود فلعلهم ما اكتفوا للتعين بهذا
هذا القدر وان كان فيها ضرب من الاشتراك فان نسبة تلك الخصوصيات لا الى معنى التوسط
المستمر نسبة الجزئيات الى الكلي ونسبتها الى المعنى القطعي المتصل نسبة الاجزاء والحدود الى الكل
السادس ان القائل ان يقول الحركة اما مركبة من امور كل واحد منها غير منقسم اصلا او ليس
كذلك والاول باطل كما بين في مباحث الجسم والمقادير واثبات الحركة قابلة للقسمة ابدا
فالاجزاء المفروضة فيها لا يوجد منها دفعة لانها غير قارة فلا محالة يوجد منها شيء بعد
شيء فالجزء الموجود منها ان لم يكن منقسما فذلك الذي يحصل بعد انقضاءه متتال له
ايضا غير منقسم فالحركة اذن مركبة من امور غير منقسمة هذا خلف ولئن كان منقسما كان بعضه قبل
وبعضه بعد فلا يكون كله حاصلا فلا يكون ما فرضناه حاصلا حاصلا هذا خلف اقول هذه
الشبهة من الامام الرازي وهي قريبة الماخذ مما سبق ذكره سؤالا وجوابا ومن الغلط
انما نشا من الذهول عن ان وجود الشيء مطلقا اعم من وجوده في الآن ففي هذه الشقوق
تختار الشق الاخير وهو ان الموجود من كل جزء من الحركة منقسم بالقوة لا الاجزاء بعضها
سابق وبعضها لاحق وهكذا الى ما لا يقف عند حد بل يقف العقل في اعتبار التجزية و
القسمة الرابع ان الاتصال من الماضي من الحركة والمستقبل منه اتصال الموجود بالمعدوم

والمراد ان الحركة والزمان من الامور الضعيفة الوجود التي وجودها في مثل عدمها و
فعليتها تقارن قوتها وحدوثها عين زوالها فكل جزء منها يستدعي عدم جزء اخر بل عدمه
بعينه فان الحركة هي بعينها زوال الشيء بعد شيء وحدوث شيء قبل شيء وهذا النحو من ضرب مطلق
الوجود كما ان للاضافات نحو من الوجود وفي وجود الحركة شكوك وشبهة كثيرة ولها اجوبة لا
يطول الكلام بذكرها ونصرف عنان القلم الى ما هو اهم من ذلك

فصل في اثبات ان لكل متحرك محركا او
انك قد عرفت حد الحركة انه فعل او كمال اول للشيء الذي هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة فالقوة
للمتحرك بما هو متحرك بمنزلة الفصل المقوم له وتقابله السكون تقابل العدم والقنية فنقول الحركة
لكونها صفة وجودية امكانية لا بد لها من قابل لكونها حادثة بل حدوثها لا بد لها من فاعل فلا بد
ان يكونا متغايرين لاستحالة كون الشيء فاعلا وقابلا معا وقبول التجدد من واقعي تحقق قولنا من
جهة نقتضي معقولية ان ينفعل وان ينفعل والمعقولات اجناس على ... ولاستحالة كون
المفيض مستفيضا بعينه فالمحرك الذي تحرك نفسه بل الشيء لا يكون في نفسه متحركا والمتحرك لا يحرك نفسه
فيكون حركته بالفعل من جهة ما هو بالقوة وهذا محال والمتحرك لا يحرك نفسه بل لا بد من محرك اخر بكونه بالقوة
فلا بد ان يكون قابل الحركة متحركا بالقوة لا بالفعل وفاعلها لا بد وان يكون بالفعل فيما يحرك الشيء
اليه اعني الكمال الوجودي الذي يقع فيه الحركة ولئن لم يكن بالفعل في نفس الحركة ولا بالقوة ادى
الحركة كالا الى ما هو موجود بالفعل من جهة ما هو موجود بالفعل لكن بهاء دقيقة ستعلم وهي انه لا بد
في الوجود من امر عن الحركة وعن قابل الحركة هو متحرك بذاته متجدد بنفسه وهو مبدأ الحركة على سبيل اللزوم
وله فاعل محرك هو موجد نفس ذاته المتجددة لا فاعل لحركته لعدم تخلل الجعل بين الشيء وذاته
وذلك لان فاعل الحركة المباشر لها لا بد وان يكون متحركا والا لزم تخلف العلة عن معلولها فلو لم
ينته الى امر وجودي متجدد الذات لادى ذلك الى التسلسل او الدور وسنرجع لك تحقيق ذلك
الامر ان شاء الله فالان نقول قد اتضح ان قابل الحركة امر بالقوة اما من هذه الجهة او من كل جهة
وفاعلها امر بالفعل اما من هذه الجهة واما من كل جهة ولا محالة ينتهي جهات الفعل الى ما هو بالفعل
من كل جهة دفعا للدور او التسلسل كما ان جهات القوة ترجع الى امر بالقوة من كل وجه الا كونه
بالقوة لان القوة قد حصلت فيه بالفعل وبذلك يمتاز عن العدم المطلق فيثبت ان في الوجود طرفين
احدهما الحق الاول والوجود البحت جل ذكره والاخر الهيولى الاولى والاول خير محض ومبدأ
شر لا خيرية فيه الا بالعرض لكونها قوة جميع الموجودات فيكون شرا بالعرض بخلاف العدم فانه
شر محض ومن ههنا ظهر ان الجسم مركب من الهيولى والصورة لان الجسم فيه قوة الحركة وله
صورة الجسمية اعني الاتصال الجوهري وهو امر بالفعل ففيه كثرة وجهات لان كل بسيط
الحقيقة يجب ان يكون جميع الاشياء بالفعل وهذا مطلب شريف لم اجد في وجه الارض من له علم بذلك

فصل في دفع شكوك وردت على قاعدة كون كل متحرك له محرك آخر الموروث عن الحكماء في
اثبات هذا المرام حججا كثيرة الاول لو كان الشيء متحركا لذاته امتنع سكونه لان ما بالذات
يبقى ببقاء الذات والتالي يستلزم فساد المقدم الثاني لو تحرك لذاته لكان اجزاء الحركة
ثابتة لان معلول الثابت ثابت ولو كان ثابتا لم يكن حركة الثالث لو كان متحركا لذاته فلا يخلو
اما ان يكون له امكان او حالة ملائمة او لا يكون فعلى الشق الاول لم يكن طالبا لذلك المكان او
ما يجري مجراه فلا يكون متحركا ولا ايضا حركته الا جانبا ... عن حركته الى جانب الملائم
تحركه لا الى كل الجوانب وذلك محال او لا يتحرك اصلا هذا خلف لانه لكان له ما يلائمه فاذا وصل اليه سكن

فلا يكون متحركا لذاته الرابع لو تحرك الجسم لانه جسم لكان كل جسم كذلك لاشتراك الكل في
الجسمية وهو كذب لانه جسم مخصوص فالمحرك هو تلك الخصوصية الخامس ما مر ذكره في الفصل المتقدم
من احتلاف في جهتي القوه والفعل فالمحرك اذا احرك لم يخل اما ان يحرك لا بان يتحرك او بان يتحرك
فعلى الاول يكون هو غير المتحرك وعلى الثاني يلزم انه يتحرك بانه وجدت فيه الحركة التي هو بالقوه
فيكون للحركة فيه بالقوه والفعل معا وذا محال السادس من ان نسبة المحرك العالم الى الحركة
بالامكان ونسبة من حيث هو فاعل بالوجوب والوجوب غير الامكان معنا فثبت ان المحرك
غير المتحرك قال صاحب كتاب مباحث المشرقية معترضا على الثالث الاول اليست الطبيعة محركة
لذاتها مع انها لا تحرك ابدا ولا يبقى الاجزاء المفروضة في الحركة وهي طالبة لمكان معين فلم لا
يجوز ان يكون الجسم محركا لذاته ولذلم يلزم منه ما قلتموه فلئن قلتم لان الطبيعة انما تقتضي الحركة
بشرط حالة منافية اوزوال حالة ملايمة فتجدد اجزاء الحركة لاجل تجدد مراتب القرب والبعد
من تلك الحالة الملايمة والسكون انما يحصل عند الوصول الى الملايم والعدد ان كان شيئا اليها
بعينه لها ستمتنع على شرط لم يستمر ذلك الاثر لفوات ذلك الشرط فنقول لا اجوز ذلم
ذلك فلم لا يجوز ان يكون مقتضى الجسمية بشرط حصول حالة منافرة حتى يتجدد اجزاء الحركة
بسبب القرب والبعد من تلك الحالة المنافره ويبطل الحركة عند زوالها وحينئذ لا يمكنكم دفع
ذلك الا بان يقال لو كانت الجسمية اقتضت لتلك الحالة المخصوصة كان كل جسم كذا وهذا هو
الحجة الرابعة فلا يحتاج الى تقرير تلك الطرق الثلثة لان الاستغنا بالطريق الرابع فلنتكلم عليها
فنقول لم قلتم ان كل جسم فله مقدار وله صورة وله هيولى اما مقداره فهو الابعاد الثلثة ولا يشك انها
طبيعة مشتركة بين الاجسام كلها واما الصورة الجسمية فلا بد من اقامة البرهان على انها واحدة في الاجسام
كلها وذلك لان الصورة لا يمكن ان يكون عبارة عن نفس القابلية لهذه الابعاد لانها امر اضافي
والجسمية مقولة الجوهر فكيف يكون نفس هذه القابلية بل تلك الصورة عبارة عن ماهية جوهرية
يلزمها هذه القابلية واذا عرفت ان الجسمية امر يلزمه هذه الابعاد فلم لا يجوز ان يكون ذلك الامر
مختلفا في الاجسام وان كانت مشتركة في هذا الحكم وهو قابلية هذه الابعاد والامور المختلفة
يجوز اشتراكها في لازم واحد ثم قال ولئن سلمنا ان الاجسام مشتركة في الصورة الجسمية
ولكنها غير مشتركة في مادة الجسم فهب ان الجسمية ليست علة للحركة فلم لا يجوز ان علتها هي
مادتها المخصوصة اقول كون الاجسام مشتركة في جوهر القابل للابعاد امر بديهي لا حاجة
الى اقامة البرهان عليه وذلك يكفينا لاثبات المبادي الطبيعية والحركات الحاصلة [illegible]
نعلم ان الحركات في الاوضاع والاين كلها عوارض واوصاف لذلك الامر المشترك فان
الكون في المكان لا يوصف به الا الجسمية اعني الجوهر الطويل العريض العميق وكذا الوضع
اعني نسبة اجزاء الشيء بعضها الى البعض والى امور خارجة وكذا الانتقال من مكان الى آخر
او من وضع الى آخر فالقابل لهذه الاوصاف والانتقالات هو الجسم لا غير وهو سبب قابلي فلا بد
لهذه الاوصاف من سبب فاعلي غير الجسم لم في اثبات ذلك السبب الفاعلي طرق بعضها
مبني على اثبات الامكان والقوه لوجود هذه الاوصاف للجسم اذ لا دوام المهية [illegible]
لازم الوجود للشيء يجوز ان يكون الفاعل والقابل فيه امرا واحدا وبعضها مبني على
جهة الاشتراك بين الموصوفات بهذه الصفات مع اختلاف الصفات فلو كان
شيء منها من لوازم المهية المشتركة كالكون في المكان لكون موصوفه متفقا في الكل ولا دوام الموصوفات لازم
لجميع الافراد ولم يقع ذلك فقد اقاموا البرهان على ان الجسمية طبيعة نوعية مشتركة بين

الانواع الاجسام واحتسابها في موضعه كما سنذكره واما قوله الجسم لو يكون الامور
المختلفة مشتركة في لازم واحد فمقبول الا ان ذلك انما جاز اذا لم يكن شيئا الا لزوم جهة
الاشتراك الا جهة الاختلاف فكانا نعلم من ذوقنا ونحو نعلم يقينا ان قابلية الابعاد وليس لك الا
لسنا فانا نقتضيه الجسم بما هو جسم لا بما هو مختلف فيه وذلك من هذه الاجسام وحدوث الحكم
ولما كانت الاجسام مختلفة الجهات وبعض تلك الطرق مبني على كون الحركات المختلفة في الاجسام
مبادي الحركات في الاثار المتفقة المختصة كما قسم منها بنوع من الحالات انما يختص القوه
وليست هي ايضا مختلفة الا من جهة احتياجها الى الطبايع والصورة وهذا يندفع قوله لم لا يجوز ان يكون علة
علة الحركة هي المادة المخصوصة وايضا نعلم ان المادة تتخصص بالصورة فتكون هي علتها
الفعل الذي هو من القوه كما بينا في التقدم ثم قال المحرك غير قابل للحركة الا كانت يكون
الشكل والوضع والمقدار وما حصل له لكل من تلك الوجوه لكان الجسم يكتسب منه الى ان لم يكن
كل جسم كذلك فتلك الحركة ايضا الجسمية لزم كل جسم متحركا والحركة لا موجودة في الجسمية
لعدم الامر اللازم لها ملازما له لكن اللازم بسبب ملازمة الجسمية يكون ملازما لها فالعمم و
لا ينفعل بان يقال تلك الاوصاف عرض لازم للجسمية المطلقة فيجوز ان يتحرك وان لا
لازم للجسمية المطلقة انما هو نسبة ولو جاز ان يتحرك تلك الاوصاف عرض لكل جسم
فلكل الحركة ايضا كذلك ثم قيل لعدم ملك الملازمة مختلفة لا تتوهموا لمادة
الافلاك لكونها متعينة مختلفة لسائر المواد وكانت متعينة لتلك الاشكال والمقادير
الجسمية ايضا حصلت الملازمة بين الجسمية وتلك الامور فحينئذ نقول لم لا يجوز ان يختص
الاجسام مادة مخصوصة مخالفة لسائر المواد وهي لذاتها تقتضي حركة مخصوصة لا لاجل
اشتراك الاجسام في ذلك اقول اما الذي ذكره في الملك فبناه على الغفلة عن احوال
الماهية وكيفية ارتباط الجنس بالفصل المحصل اياه في النوع المحصل في الذهن وعن كيفية الكلام
من مادتها وصورتها في النوع المركب في الخارج وعن ان الصورة الفلكية بل كل صورة
من الصور المخصوصة التي في الاجسام محصلة لجسميتها لان الجسمية فيها امر مبهم متحصل
للفلكية او النارية او المائية وما جعله من الخواص اللوازم المخصوصة لنوع نوع كما سنبين ان خواص
الصورة الفلكية التي ذكره من كون تلك المادة مقتضية للحركة المخصوصة وسائر الخواص فهذه
المسماة بالمادة هي في الحقيقة الصورة فلم يبق لها من معنى المادة الا اسمها ومن معناها في
فان المعنى المذكور هو معنى الصورة بعينها اذ لا نعني بالصورة الا مبدأ الآثار المختصة
ولا نعني الا مبدأ الحركة الذاتية ولا حاجة بنا الا الى الاسم بعد تحصيل الحقيقة بالبرهان ثم قال
فان حصل ان الحجة المذكورة لا تدل على اثبات القوى والطبايع الا اذا بينا ان المادة من حيث هي
هي تقتضي ذلك لم يكن الحجة منتجة فان قيل ان المادة لا تصلح ان تكون مبدأ الحركة لانها من حيث
هي قابلة والشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا قلنا قد تكلمنا في باب العلل وبينا ان ذلك محكم او
بتقدير صحته يكون كافيا في اثبات المطلوب وهو الالهية الخاصة ولكن البيان فيه احوج الى ان يوجه
عليه ان المهيات فاعلة للوازمها مقابلة لها وذلك يبطل ما قاله اقول قد علمت بيان اختلاف
جهتي القبول والفعل واختلاف جهتي القوه والفعل عند الامكان الوجودي والايجاب بل لا فرق
واما النقض بلوازم المهيات فغير وارد اذ مبنى الايراد على المغالطة الناشية من اشتراك لفظ

القابل وتنوعه تارة بحسب الانفعال التنفسي وتارة بحسب الاتفاق فالاولى **فصل** في بعض العلة
المحركة وفي اثبات محرك عقلي اي من المحرك ما يحرك بذاته ومنه ما يحرك بالعرض كالمحرك
بتوسط القدوم ومنه ما يحرك على سبيل المباشرة ولم يعهد حقيقة الحركة ومنه ما يحرك لا لوجه
على سبيل المباشرة بل ما تحيل الذات المحركة لا حركتها فقط كما ستعلم وايضا منه ما يحرك كما يتحرك
ومنه ما يحرك لا بان يتحرك كالمعشوق اذا حرك العاشق والعلم اذا حرك المتعلم ولا يتحرك الى وجود
الاجسام بلا نهاية يستحيل ان يتحرك متحركات معا الى غير نهاية ويتبين ذلك اما اولا فلان المحرك
لا يكون جسما او ماديا ويلزم تناهي الاجسام واما ثانيا فلان العلل يجب ان تتناهى وذلك لانه
كان متحركا اخر وتحركه محرك هو ايضا متحرك فيحال ان يحرك الا بعد ان يتحرك تحركا اخر فالمتوسط
من هذه السلسلة تتشابه ولا يمتنع منها هذه الخاصية وهو انه متحرك ومحرك سواء كانت بعده
الوسائط واحدة او غير متناهية فانه لا يصح الحركة ما دام حكمها حكم الوسائط فيجب ان ينتهي
الى محرك لا يكون حكمه حكم الوسائط وبهذا يخرج الامور من القوة الى الفعل والموجد ينتهي الى
امر بالفعل فيجب ان يكون امرا بالفعل وموجودا بذاته فالمحرك الاول لا يتحرك اما المحرك ان
يعطي للجسم المحرك المبدء القريب الذي به يتحرك او يحرك على انه غاية يتم بها وجبت متوجة اليه
ومعشوق ومعلوم ان كل ما هو جسم يحرك فانما يتحرك ايضا بالعرض فالمحرك الذي لا يتحرك
لا يصح ان يكون قوة جسمانية وقد علمت ايضا ان كل جسم يفعل فعلا خاصا او حركة مخصوصة
ليس بالعرض ولا اتفاقي فانه بقوة زائدة على الجسمية اما بالطبع او بارادة وهي متعلقة
وعلى التقديرين لا بد ان يكون تلك القوة تتعلق بالجسم فلا يكون مفارقة عنه بالكلية فان الفعل الخاص
اذا صدر عن مفارق بالكلية عن جميع الاجسام وجب ان يكون المفارق قد خلت لجسم الذي ليس له
من بيد ما لان كما علمت فاذن ان كان مفارق شاركه التي بها يحرك على احد الوجهين
المذكورين لا غير كالحال في الحركات الفلكية **فصل** في المبدء القريب لهذه الافعال والحركات
المخصوصة ليس امرا مفارقا عن المادة منفعلا باختصاص بالجسم لقوله بعد ذلك [illegible] مفارق
لا يخلو اما لانه جسم او لقوة فيه او لقوة في المفارق اما الاول فقد علمت [illegible] كل جسم
عرفت وليس الامر كذا واما الثاني فهو ان يكون لقوة فيه فهو المطلوب واما الثالث فذلك القوة وعدم
في المفارق اما ان يختص بجسم دون جسم الباقي [illegible] الكلام في المفارق وان
كان على سبيل ارادة فلا يخلو اما ان يكون الارادة [illegible] هذا الجسم [illegible]
اثر منه جزافا فان كان تاثيره جزافا كيف اتفق لم يستمر اوضاع العالم سيما الافلاك على هذا
النظام الدائم او الاكثري والاتفاقات كما ستعلم ليست دائمة ولا اكثرية بل الامور
الطبيعية اكثرية او دائمة فليس فيها شيء بالاتفاق والجزاف كما ستعلم ان جميعها حكمية نحو
اغراض كلية فليست اذن اتفاقية فيجب ان يكون لكل جسم [illegible] ويكون تلك الصفة التي بها
متوجهة للحركة وهي القوة والطبيعة التي بسببها يطلب الجسم الحركة كالاتجاه الى [illegible] احيازه
واشكالها وغير ذلك مما ستكلم فيها وبها الصور الجسمانية [illegible] هذه الطبيعة اذا اوجبت
للاجسام حالة غريبة كالماء اذا سخن والارض اذا ارتفعت والهواء اذا انضغط قسرا
ادتها الطبيعة بعد زوال المبدء القريب القاسر الى حالها التي الطبيعة وحفظت
عليها تلك الحالات فبردت الماء المسخن برودته والارض الى المكان الاسفل و
الهواء الى قوامه ورقته وكذا الابدان اذا انحرفت امزجتها ومرضت بالسقيم

بعض العناصر

بعض العناصر فاذا قويت الطبيعة المدبرة ايا [illegible] ردتها الى المزاج الموافق [illegible] نقصانها
فعلم ان النفس ليست بمزاج فان المزاج المعدوم لا يعيده الا الاولى صيغة الاصلية
لا يسمى له اعادة المعدوم **فصل** في ان كل حادث يسبقه قوة الوجود ومادة تحملها كل
ما لم يكن يسبقه قوة الوجود فيستحيل حدوثه وكل كائن بعدما لم يكن بعدية لا تجامع
القبلية فانه يسبقه مادة وذلك لانه قبل وجوده يكون ممكن الوجود لذاته اذ لو كان ممتنعا
لم يمكن ان يوجد اصلا ولو كان واجبا لم يكن معدوما فامكان وجوده غير قدرة الفاعل عليه
لان كون الشيء ممكن الوجود حالة له بالقياس الى وجوده الا الى امر خارج عنه فامكان
وجوده حقيقته يسبق وجوده [illegible] وهذا الامكان عرض في الخارج ليس [illegible] ان
العقلية المحضة في الاعتبار بالصرفة لانه اضافة [illegible] ثبوته لانما هو امكان وجوده فيكون
الاضافة معدومة وليس امكان الوجود المطلق جوهرا او عرضا [illegible] نفس الاضافة ولو كان
الامكان جوهرا لكان له وجود خاص مع قطع النظر عن الاضافة ولو كان كذلك لكان
واجب الوجود بذاته لا ممتنعا لامكانه وكذا لو كان عرضا قارا فقد علم انه ليس الامكان
الوجود مطلقا وجوده في الخارج ثم يعرض له الاضافة [illegible] خارج بل الموجود من امكان الحدوث
هو الامكانات المخصوصة حتى يكون مضافا مشهورا الا حقيقيا [illegible] اعراض مخصوصة
والاضافة مقومة لامكان وجود كذا والجوهر لا يقوم العرض فهو عرض فيجب ان
يكون موجودا في موضوع فلنسم هذا الامكان قوة الوجود وحامله موضوعا ومادة وهيولى
باعتبارات فهذا الامكان امر وجودي وان صح العدم وهو عام عموم الشكل [illegible] مثل
الوجود المطلق يدخل تحته معان هي امكانات مختلفة الاسامي يعبر عنها بامكان
وجود كذا وكذا فاذن كل حادث قد سبقته المادة والمادة هي سبب [illegible] الحدوث
وحيث يكون حدوث [illegible] فساد يجب ان الهيولى للكائن والفاسد واحدة ولا
لكان يلزم حدوث الهيولى دائما وهذا محال لانه يلزم ان يكون الهيولى ذات يسبقها امكان
الوجود فيكون لامكانها هيولى اخرى ويتسلسل وهذا محال لا على وجه يتعاقب عليها [illegible]
تجددها مع تجدد الصورة على الاتصال واعلم ان موضوع الامكان يجب ان يكون
مبدعا والا لسبقه موضوع اخر وكذلك لا الى نهاية له لانه يعرض كذلك لم يلزم
ان يسبق الامكان امكان وما يحتاج ايضا ان يعلم ان الامكان الذي يعدم مع الفعل فله
سبب [illegible] يكون حادثا ويسبقه لا محالة امكان اخر سبقا زمانيا لا الى نهاية ثم
الهيولى وكذا كل مادة [illegible] بعد لم يصر بالفعل شيئا لا يحل ان يوجد امكان
الصورة فيها لم [illegible] لا على ان يصير بالفعل شيئا فانها بالفعل [illegible] امكان
وجود الصورة صفة موجودة في الهيولى اذا عقلت تلك الصفة عقلت انها امكان
وجود مثال ذلك سعة الحوض فانها صفة للحوض فاذا احضره الذهن واحضر قدر
ما يسعه من الماء كانت امكان وجود الماء وكذا صحن الدار صفة الدار فاذا عقل مع
ما يسعه من الرجال كان امكان وجودهم فيها واما التحليل [illegible] شبهة تقول ان الموجود كيف
يكون مضافا الى المعدوم فان حق المضاف ان يكون بحيث اذا عقل عقل
معه المضاف اليه فان قيل ان سعة الحوض وصحن الدار كل منها معنى وجودي

والقوة معنى عدمي لكان كل منهما بالقياس الى ما يسمى وهو اي شيئا لا الا الوجود
وهو معنى عدمي والقوة التي هي بالاطلاق معنى عدمي هو ما يكون بالقياس الى الوجود مطلقا
تنبيه ان بعض الحوادث يكون امكان وجوده بان يكون موجودا في المادة وبعضها
يكون امكان وجوده بان يكون مع المادة لا فيها فالاول كالصور الجسمية والثاني كالنفوس
اوليس وجودها في المادة ولكن مع المادة كما ستعلم في علم النفس وان المادة هي المرجحة لوجود
النفس على عدمها اذ كل ما هو ممكن الوجود فقوته على الوجود والعدم سواء فيحتاج ان يكون له سبب
مرجح يميله الى احد الطرفين لان الواهب جواد يكفيه اقل مرجح يخرج الشيء عن التساوي الذي بين
الوجود والعدم فيستحيل ليست المادة علة لوجود النفس على هذا الوجه لا غير اذ المادة تحتاج
اليها لوجهين احدهما لان يتقوم بها الموجود عنها وهذا ليس للنفس النطقية والثاني لان
يرجح وجود الشيء على عدمه والمحتاج اليها من المادة في النفس هو هذا فالمادة مخصصة للحوادث
لان يكون امكان الوجود ولرجح وجود [illegible] الوجود على عدمه ثم هذا الامر المهم هو صورة
فبان في بعض الصور انها توجد فيها فتحتاج اليها للحدوث وزيادة التحقيق في هذا المعنى وحل
الشبهة في سبقية المادة للنفس مع [illegible] بقاؤها بعد الموت ستعلم ان للعارف
المحض لا امكان له بحسب الواقع والا لكان لوجوده حامل وانما امكانه اعتبار [illegible] بحسب
الذهن [illegible] **فصل** في ان الفعل
مقدم على القوة ان الفصول الماضية اوهمت ان القوة متقدمة على الفعل مطلقا
وهذا مذهب اكثر الناس فكلهم حيث زعموا ان المادة قبل الصورة والجنس قبل الفصل
والاجسام العالم قبل نظامه وهيئة [illegible] قبل وجوده وليس الامر كذلك والشيخ حكى
مذاهب اقوام زعموا ان القوة قبل الفعل وهم تفرقوا في هذا فرقا وتحزبوا احزابا
فمنهم من جعل للهيولى وجودا قبل الصورة ثم انها البست الصورة اما ابتداء
او لداع دعاها اليه كما ظنه بعض عامة القدماء فقال ان شيئا كالعنصر وقع له فلتة ان تفعل
تدبير الهيولى وتصويرها فلم يحسن التدبير والتصوير فتداركها البارئ واحسن تصويرها
ومنهم من قال ان القديم هو الظلمة او الهاوية او خلاء غير متناه لم يزل ساكنا ثم تحرك
ومنهم من قال بالخليط الذي يقول به انكساغورس وذلك انهم قالوا ان القوة قبل الفعل كما في
البروز والنطف [illegible] جميع ما يصنع فيعقول ان الحال في الامور الجزئية الكائنة الفاسدة
كالحال في المني والانسان فان للقوة المخصوصة تقدما على الفعل بالزمان والتقدم بالزمان
عند معتقديه ثم القوة مطلقا متاخرة عن الفعل بوجوه التقدم فانها لا تقوم بذاتها بل
تحتاج الى جوهر تتقوم به وذلك الجوهر يجب ان يكون بالفعل فانه ما لم يصر بالفعل لم يستعد
لشيء فان ما ليس موجودا مطلقا ليس ممكنا ان يقبل شيئا ثم قد يوجد اشياء بالفعل لم
تكن ولا تكون بالقوة اصلا كالاول تعالى والعقول الفعالة ثم القوة تحتاج الى الفعل
يخرجها الى الفعل وليس ذلك الفعل مما يحدث فانه يحتاج الى مخرج اخر وينتهي لا محالة الى
موجود بالفعل ليس بحادث كما تبين في تناهي العلل وايضا فان الفعل يتصور بذاته
والقوة تحتاج ان تتصور بالفعل وايضا فان الفعل قبل القوة

بالشرف والكمال كيف والفعل كمال والقوة نقص وكل قوة على فعل فذلك الفعل كمالها وخيرها
كل شيء انما هو مع الكون بالفعل وحيث يكون الشر فهناك ما بالقوة في الشيء لا يكون كل بحسب شيئا
والا لكان معدوما وكل شيء من حيث هو موجود فليس بشر وانما هو شر من حيث هو عدم كمال كالجهل
او لانه يوجب في غيره عدما كالظلم فالقوة لان لها نظرا بامر الكون يتقدم مهيتها بالوجود في
الوجود وكما علمت متقدم على المهية تقدما بالحقيقة بالقوة بما هي قوة لها تحصل بالفعل عقلا فتقدم بالطبع
الفعل يتقدم على القوة تقدما بالعلية وبالطبع وبالشرف وبالزمان في الحقيقة كما اومانا اليه **وهم**
واندفاع فان قلت لم القوة في بعض المواضع خير من الفعل وفي الفعل شر من القوة فان
القوة على الشر خير من الفعل الذي بازائه والكون بالفعل شرا من الكون بالقوة شرا الا ليس وقت
بالفعل خيرا خير من الكون بالقوة خيرا اذ لا يكون الشر شرا بالقوة الشر فيه بل بملكة الشر فالمضاد
ولكن هذا امر عارض بالقياس فقوة الشر بما هو قوة والقوة عدم ما فهو شر كالشر الفعل الذي
بازائها كالظلم والمرض واشباههما من حيث هو بالفعل والفعل وجود خير لكن الفعل من حيث
يؤدي الى عدم ما عرض له ذاته شر فالقوة على ذلك الفعل من جهة انها عدم امر يؤدي وجوده
الى عدم شيء اخر كانت خيرا من فعله حيث ان عدم العدم يلزمه وجود فجهة الخيرية في القوة على الشر
رجعت ايضا الى الفعل كما ان جهة الشرية في فعل الشر رجعت الى القوة **فصل** في تحقيق موضوع الحركة
وان موضوعها هل الجسم ام غيره لما علمت ان الحركة حالة متالية لها وجود بين القوة المحضة
والفعل المحض لزمها امر متصل تدريجي يتعلق لا وجود له على وصف الحضور في الجمعية الا في الوهم
يجب ان يكون شيء ثابت يوجه حتى يعرض له الحركة فاما ان يكون هذا الثابت امرا بالقوة او امرا بالفعل
ومحال ان يكون بالقوة اذ ما لا وجود له بالفعل لا يوصف بشيء اصلا لا بالقوة ولا بالفعل
فتعين ان يكون موضوعها امرا ثابتا بالفعل وذلك اما ان يكون بالفعل من كل وجه او لا يكون كذلك
والاول محال اذ الذي يكون بالفعل من كل الوجوه يكون مفارقا لا علاقة بينه وبين المادة اصلا
وكل ما كان كذلك فلا تعتريه قوة خارجة من القوة الى الفعل فلا تعتريه لكونه متحركا اذ قد حصل له
بالوجوب جميع ما يمكن له بالامكان العام فكل ما هو بالفعل من جميع الوجوه يمتنع عليه
الحركة وبعكس النقيض كل ما يصح عليه الحركة ففيه ما بالقوة اذ كل ما يطلب بالحركة شيئا
لم يحصل له بعد فلا يصح ان يكون المجرد عن المادة يطلب بالحركة ايضا الحركة امر طارئ على الشيء
المتحرك ويجب ان يكون في الشيء الذي يطرأ له شيء معنى ما بالقوة فيجب فيما يعرض له الحركة معنى
ما بالقوة وما المفارق بشيء من ذلك فموضوع الحركة يلزم ان يكون جوهرا مركبا من جوهر ما
بالقوة وما بالفعل جميعا وهذا هو الجسم واعلم انه لا يجوز ان يكون الحركة صورة للنوع
الجواهر الجسمانية لوجوه من البيان الاول ان الحركة عرض بل اضعف الاعراض لانها
متجددة الشيء بالمعنى النسبي لاجل انه يتحرك الشيء فلا يصح ان يكون صورة لوجود جوهر ولا يحصل
الشيء بما هو النقص وجودا منه والثاني انك علمت ان موضوعها الجسم بالفعل ولا يصح ان توجد
جسم عام مبهم الا في العقل بل الموجود من الجسم ما قد يحصل نوعا خاصا والثالث ان الحركة
لا توجد انواعها بالفعل مستقرة وما لا يوجد بالفعل لا ينوع امرا بالفعل والرابع ان الحركة
لو كانت مقومة للنوع لعدم بالسكون وانعدم بعدم اجزاء تلك الحركة فيكون النوع بالقوة محتاج

امراوم

الا ثابت بالفعل فثبت ان الحركة بعرض للجسم بعد تقومه بهذا عاين ما قيل في هذا المقام و سنسمع
كلاما فيه تنوير للقلب **فصل** في تحكيم هذا سر اعلم ان الحركة لما كانت حركة الشي لا بد لها من التجدد
والانقضاء فيجب ان يكون علته القريبة امرا غير ثابت الذات والا لم تنعدم اجزاء الحركة
فلم تكن الحركة حركة بل التجدد تجددا بل سكونا وقرارا فالفاعل المزاول لها او لتكون الحركة
لازمة لها في الوجود بالذات وكل ما كان من الحركة من لوازم وجوده فلها جهتيه غير
الحركة لكن الحركة لا تنفك عنها وجودا وكل ما يكون من لوازم وجود الشي الى رحى فلم تنفك
المجعول بينه وبين ذلك اللازم بحسب وجوده الى ... فيكون وجود الحركة من العوارض
لوجود فاعلها القريب الفاعل للحركة لا بد ان يكون ثابتة الهوية متجدد الوجود
و ستعلم ان العلة القريبة في كل نوع من الحركة ليست الا الطبيعة وهي جوهر يتقوم به الجسم
يتحصل به نوعا وهي كمال اول للجسم الطبيعي من حيث هو بالفعل موجود فقد ثبت وتحقق
هذا ان كل جسم امر متجدد الوجود سيال الهوية وان كان ثابت الماهية وبهذا الفرق في
الحركة لان معناها نفس التجدد والانقضاء وبه يثبت حدوث العالم الجسماني وجملة الجواهر
الجسمانية باسرها اعراضها فلك كما نبيا وعطفه بما ذكر في الفصل السابق من ان موضوع
الحركة لا بد ان يكون امرا ثابت الذات صحيح اذ عنى بموضوع الحركة موضوعها بحسب الماهية
لان موضوع التجدد يكون التجدد عارضا له فهو بحسب ذاته وماهيته غير متجددة اذ علمت ان موضوع
الحركات الغير اللازمة في الوجود كالتسخن والاستحالة والنمو ونحوها ذكرنا انها لا بد ان يكون موضوعها
مركبا مما بالقوة ومما بالفعل تقول هكذا تحتاج الى تفصيل وهو ان الموضوع للعرض كما انه
في الوجود كما في الحركات العارضة فحق ان موضوعها مركب في الخارج من امرين يكون بالفعل
موجودا ثابتا مستمرا في كل زمان الحركة ومن امر يكون بالقوة متجددا لان كل جزء من الحركة يوجد فيه
بعد ما لم يكن ويزول عنه وهو بعد بحاله وان كان العروض بحسب التحليل العقلي كما في اللوازم
فالقابل والفاعل هناك امر واحد والقوة والفعلية جهتان واحدة فاتها بالقوة عين ما بالفعل
كل منهما متضمن للاخر وكان التشابه للحركة بمعنى تجددها وقوتها الشي بمعنى فعلية القوة في
الذي فكذلك حكم ثبات ما به الحركة وهي الطبيعة الكائنة في الاجسام فانه بمعنى تجددها في
الذات وتحقيق هذا المقام انه لما كانت حقيقة الهيولي هي القوة والاستعداد كما علمت
وحقيقة الصورة الطبيعية لها الحدوث والتجدد كما ستنكشف لك مادة الافلاك
في كل آن صورة اخرى بالاستعداد ولكل صورة هيولى اخرى تلزمها بالذات كما علمت
ان الفعل متقدم على القوة وتلك الهيولى ايضا مستعدة لصورة اخرى غير الصورة التي
توجد فيها لا استعداد وبهذا التقدم للصورة على الهيولى ذاتا وتاخر هويتها التحصيلية عنها
زمانا فلكل منهما تجدد ودوام بالاخرى لا على وجه الدور المستحيل كما سنبين عليك تفصيله مما تحف
التلازم بينهما وليس ان الصورة الجسمانية تكون صورة واحدة مستمرة لا على التجدد وليست
كذلك بل هي واحدة بالحد والمعنى لا بالعدد والشخص لانها متجددة متعاقبة في كل آن على نعت الاتصال
لا ان يكون امور متشابهة متفاصلة فيلزم ما يلزم على اصحاب الجزء **فصل** في اثبات ان الطبيعة
لكل متحرك انما هي المبدأ القريب لكل حركة سواء كانت الحركة طبيعية او قسرية او ارادية اما

اذا كانت

اذا كانت الاولى فظاهر ان فاعلها الطبيعة واما اذا كانت قسرية فلان القسر العلة المعدة
والمعد علة بالعرض ولذلك يزول القسر والحركة عن مستعلية بعد و ايضا لا بد من انتهاء القسر
الى الطبيعة او الارادة واما اذا كانت ارادية فان النفس انما تحرك الجسم باستخدام الطبيعة كما نطق
من ذوي البحث وان زعموا البعض بما ان علة القريبة للحركات المنسوبة الى الارادة لكن التحقيق
ان المبدأ القريب لها بعد التخيل في الارادة والشوق هو القوة المحركة للعضلة اذ ...
وتلك القوة هي بعينها طبيعة تلك الاعضاء والالات حركت طبيعية اما لانها منبعثة
عن النفس على الاعضاء البدن بتوسطها وكما تحقق بالوجدان فضلا عن البرهان
ان الامر المميل للجسم والصارف له من مكان الى مكان او من حالة الى حالة لا يكون الا قوة حالة فيه
به وهي المسماة بالطبيعة فالمبدأ القريب للحركة الجسمية قوة جوهرية للجسم اذ الاعراض كلها
تابعة للصورة المقومة وهي الطبيعة ولهذا عرفها الحكماء بانها مبدأ اول لحركة ما هي فيه
وسكونه بالذات لا بالعرض وقد برهنوا ايضا على ان كل ما يقبل الميل من خارج فلا بد
ان يكون فيه مبدأ ميل طباعي فثبت ان مزاول الحركة مطلقا لا يكون الا الطبيعة وقد علمت ان مباشر
الحركة امر سيال متجدد الهوية ولو لم يكن سيالا متجددا لم يمكن صدور هذه الحركات الطبيعية
عنه لاستحالة صدور المتجدد عن الثابت والحكماء كالشيخ الرئيس وغيره معترفون بان الطبيعة
ما لم تتغير لا يمكن ان يكون علة الحركة الا انهم قالوا لا بد من لحوق التغير لها من خارج كتجدد
مراتب قرب وبعد من الغاية المطلوبة في الحركات الطبيعية وتجدد احوال اخرى في الحركات
القسرية وكتجدد الارادات والاشواق الجزئية المنبعثة عن النفس على حسب تجدد الدواعي
الباعثة لها على الحركة واقول ما ذكروه غير مجد في صحة ذلك فان تجدد هذه الاحوال
ونعرضها آخر الامر تنتهي لا محالة الى الطبيعة لما عرفت من انتهاء القسر الى الطبيعة و
على ان النفس لا يكون مبدأ الحركة الا باستخدام الطبيعة فالتجددات باسرها منتهية الى الطبيعة
معلولة لها لتجددها وما هي مبدأ له يستدعي تجددها التغير فان قيل انهم صححوا الاسناد المتغير كالحركة
الى الثابت كالطبيعة على زعمهم بان اثبتوا في كل حركة سلسلتين احديهما سلسلة اصل
الحركة والاخرى سلسلة متعاقبة من احوال متواردة على الطبيعة كمراتب قرب وبعد من الغاية
قالوا فالثابت كالطبيعة مع كل شطر من احدى السلسلتين علة لشطر من الاخرى و
بالعكس لا على سبيل الدور المستحيل كما ذكروا في ربط الحادث بالقديم اقول هذا الكلام
عن كلام الشيخ في اسناد المتغير الى الثابت وارتباط الحادث بالقديم فان الكلام في العلة الموجبة
للحركة لا في العلة المعدة لها ولا شك في ان كل معلول من علة مقتضية فغرض السلسلتين نعم العقول
على وجود امور مخصصة لاجزاء الحركة العارضة للمادة المستعدة لها وكلامنا في العلة الموجبة
لاصل الحركة فان الحركة معلولة وكل معلول لا بد له من موجب لا يسعك ولا احد غيرك انكاره و
لو كان كل من السلسلتين علة للاخرى يلزم تقدم الشيء على نفسه فلا مخلص عن هذا الا بان
ندعي بان الطبيعة جوهر سيال انما ثبت حقيقتها المتجددة بين مادة شأنها القوة والزوال
و فاعل محض شأنه الافاضة والافضال فلا يزال ينبعث عن الفاعل امر وينعدم في القابل
ثم يجبره الفاعل بايراد البدل على الاتصال وافناء من راجع للوجدانية في حال كل نفسين

معا لجميع اجزائها ولاستحالة اجتماعها متاخر بالزمان في وجودها عن وجود الطبيعة مع ان
الكلام في نحو تمامها معا بامر ثابت عايد من راس فيها الى تمام حصلتنا بعد ما فرض
الاصل ثابتا والاعراض تابعة وهذا على ما ذكره في الرسالة المسمى بالوسط
والظاهر على بطلان الانتهاء في تسلسل العلل من انها ان كان جميع الاحاد ما سوى الطرف
الاخير اوسابق طرفا غير الطرف بلا طرف اول فمن اين حصلت تلك السلسلة فكذا نقول
ههنا اذا لم يكن ههنا وجود امر ثابت التجدد والانقضاء لذاته فمن اين حصلت التجددات
سواء كانت سلسلة واحدة او سلاسل وبم حصل تجدد السلسلتين على الامرات القرب والبعد
التي فرضوها سلسلة اخرى هي ليست بغير نفس الحركة فان تجدد القرب والبعد ليس الا عين الحركة
جعلا ووجودا فقد وضح لمن تجدد المتجددات مستند الى امر يكون حقيقته وذاته متصلة
سيالة في ذاتها وحقيقتها وهي الطبيعة لا غير لان الجواهر العقلية هي فوق التغير والتجدد
وكذا النفس من حيث ذاتها العقلية واما من حيث تعلقها بالجسم فهي عين الطبيعة كما سيجئ
واما الاعراض فهي تابعة في الوجود لوجود الجواهر الصورية واما نفس الحركة فقد علمت
انه لا هوية لها الا تجدد الامر وتغيره لا المتجدد وفي بعض نسخ التجدد لا الذي لها التجدد
فصل في كيفية ربط المتغير بالثابت لقائل ان يقول اذا كان وجود كل متجدد
مسبوقا بوجود متجدد آخر يكون علة تجدده فالكلام عايد في تجدد علته وهكذا
في تجدد علة علته فيؤدي ذلك اما الى التسلسل او الدور او الا انتهت الى المبدأ
الاول تعالى عن ذلك علوا كبيرا فكما نقول ان تجدد الشيء ان لم يكن صفة ذاتية له فلا
تجدده يحتاج الى جاعل وان كان صفة ذاتية له فتجدده لا يحتاج الى جاعل يجعله
متجددا بل الى جاعل يجعل نفسه جعلا بسيطا لا مركبا يتخلل بين مجعول ومجعول اليه
لانك في وجود امر حقيقة متصلة بالتجدد والسيلان وهو عندنا الطبيعة وعند
القوم الحركة والزمان ولكل شيء ثبات ما وفعلية ما وانما الفايض من الجاعل ان
نحو ثباته وفعليته فاذا كان نحو ثبات شيء ثبات تجدده وفعليته فعلية قوته لا محالة تكون
الفايض من الاول علية هذا النحو من الثبات والفعلية كما ان الكل شيء نحوا من الوحدة
وهي مساوقة للوجود وعينه فاذا كانت وحدته عين كثرته بالقوة او بالفعل
الفايض عليه من الواحد الحق وحدة الكثرة باحد الوجهين فالذي من الموجودات
ثباته عين التجدد هي الطبيعة والذي فعليته عين القوة هي الهيولى والذي وحدته عين
كثرته بالفعل هو العدد والذي وحدته عين قوة الكثرة هو الجسم وما عدا الطبيعة من الامور التي هي
ثابتة مرتبطة الى المبدأ الثابت وما هي متجددة مرتبطة اليها فتجدد المتجددات
وحدوث الحادثات كالهيولى من حيث انها فعلية ما صدرت عن المبدأ الفعال ليقع
بانضمام الصورة ابداعا وجعل انها قوة وامكان يتخصص بها الحدوث والانقضاء
والدثور وبالجملة فهذان الجوهران مدثورنها وتجددها الذاتي واستعدادها
للحدوث والزوال في الامور الحادثة وبهما يحصل الارتباط بين العدم والثبات
ويحسم مادة الاشكال التي اعضلت الفضلاء في دفعه فصل في نسبة الحركة الى المقولات

اذا قلنا

اذا قلنا حركة في مقولة كذا احتمل وجوها اربعة احدها ان المقولة موضوع حقيقي لها
والثاني ان الموضوع الذي كان هو الجوهر ولكن يتوسط تلك المقولة والثالث ان المقولة جنس لها
والرابع ان الجوهر يتبدل من نوع من تلك المقولة الى نوع او من صنف الى صنف او تبدلا
على التدريج والحق هو هذا القسم الاخير دون البواقي اما الاول فمعول التسود ليس هو
ان ذات السواد تشتد فان ذات السواد ان بقيت بعينها ولم يحدث فيها صفة فلم تشتد
بل هي كما كانت وان حدثت فيه صفة زائدة وذاته باقية كما كانت فلا يكون التشدد في
السواد بل في صفاته وصفاته غير ذاته وقد وضعنا الشدة في ذاته هذا خلف وان لم يبق ذاته
عند الاشتداد فهو لم يشتد بل عدم وحدث سواد اخر وهذا ليس بحركة فعلم ان موضوع
هذه الحركة محل السواد لا نفسه في الاشتداد يتحرك من نوع الى نوع او من صنف الى صنف في
كل آن نوع اخر او صنف اخر وكذا الحركة في المقدار فان الشيء اذا تزايد مقداره فاما ان
يكون هناك مقدار واحد باق في جميع زمان الحركة او لا يكون فان كان فان زاد عليه اما منه
بداخله او ينضم اليه من خارج الاول باطل لاستحالة التداخل ولانه على فرض ذلك لم يزد
المقدار عما كان وكلامنا فيه والثاني ايضا باطل لانه في ذلك لا اتصال حقيقيا فاذا انتقص منها
والمجموع عما كان اولا ولئن كان المقدار الاول لما بقي عند الزيادة فلا يكون هو
موضوع بل محله اعني الهيولى فقط او مع مقدار ما على العموم كما هو التحقيق عندنا فهناك
مقادير متعاقبة متتالية على الجسم بلا نهاية بالقوة واعلم ان الامام الرازي لما نقل قولهم
ان التسود تحرك السواد من نوعه زعم ان معناه انه يتحرك من نوع السواد ولا يحصل ذلك الا في
بعض نقضا بهذا ان اشتداد السواد يحرمه من نوعه ويكون للموضوع في كل آن كيفية بسيطة وجدت
لكن الناس يسمون جميع الحدود من السواد سوادا وجميع الحمرة والمتقاربة من البياض بياضا
والسواد المطلق في الجملة واحد وهو طرف جنس والبياض كذلك والمتوسط كالحمرة
لكن يعرض لما قرب من احد الاطراف ان ينسب اليه والحس لا يميز فيظن انها نوع واحد انتهى
ما ذكره وقد صدقه بقوله هذا كله حق وصواب لكن بحث ولا عن القول بحركة المقدارية
احوال فيه هذا الا يخفى على من له اطلاع على هذه المباحث لست ادري ان احدا من حدود
السواد شيئا بعينه والنوع كلها سواد مع ان كل واحد من تلك الحدود توجد بالفعل عند الثبات
والسكون واذا لم يكن سوادا فاي شيء كان ثم اعترض على قولهم ان المتحرك في الكم المقدار في
كل آن مقدار اخر بحيث لا يوجد مقدار واحد منها في زمان والا لم يكن الحركة فيه بانه يلزم عليهم القول
بتتالي الانات قال والذي وجدنا في التعليقات جوابا عن ذلك هو ان تلك الانواع بالقوة فيه
لا بالفعل لان الانواع التي لم يكن لها وجود في الخارج لم يكن لحركة الجسم كيفية واحدة وجودية في الخارج
فالجسم لا يكون متحركا الا بحكم كيفية ولو كان موجودة بالفعل وقد دل الدليل على
تجانس النوع وان كلا منها لا يوجد في آن وهي متتالية لا يتخللها زمان يلزم ما ذكرنا ولكن
هذا شيء كيف يقال انه موجود بالقوة بل هذا الكلام لا يستند عن خلل اصلا اشفى من هذا الكلام
مشكورة لنا الله عنه وعن سيئاته اقول ان الموجود من السواد مثلا في اثناء الحركة امر واحد
متوسط بين الحدود وذلك مستمر وله افراد بالقوة متصل تدريجي منطبق على زمان الحركة وتلك افراد
آنية وجودها بالقوة القريبة من الفعل في الوجود وقد علمت انه متقدم على المهية فههنا الطبيعة السواد

وجود بالفعل لكن هذا الوجود بحيث يصح أن ينتزع العقل منه في كل آن نوعا آخر من السواد
الموجود ونوع وجودات متمايزة آنية ولا شك في ذلك بل هذا الوجود للشيء أقوى من الوجودات
الآنية حيث يكون مصداقا لأنواع كثيرة وهذا كما أن وجود الحيوان أقوى من وجود النبات
لأنه مع وحدته يكون مصداقا لجميع المعاني الموجودة في النبات والموجودة فيه كل منها كون
عليه لحمله موضوع آخر وكذا الحكم في الشديد من السواد حيث حدوده كلها موجودة في السواد الضعيف
منها بالقوة وكذا المقدار العظيم هذا الحكم ومعنى بالقوة وبالفعل فيهما راجع إلى الجمع و
التفصيل ثم لينظر إلى الذي اعتمد عليه في هذا المقام من أن الشيء إذا اشتداده تبدلات وفيه
لموضوع كل منها يبقى زمانا قليلا لا يدرك الحس تغايره لصغر زمانه فيعلل بذلك في كل آن فرد
آخر وهكذا في الكم والحال لا بد عنده من القول بتتالي الحركة الحقيقية في آنات متتالية فأقول
هذا مآل ما أمنه فيه لدفع الإشكال المذكور لأن مثله يرد على وقوع الحركة في الأين والوضع
أيضا إلا أن يتكلف وجود السكونات التي لا يدركها الحس أيضا في الحركة إذا ذكرنا فقد ظهر بطلان
القسم الأول وأما بطلان الثاني فهو أيضا لعلم مما ذكر لأنه إذا لم يكن شيء موضوعا للعارض
بجزء كونه واسطة في العروض لا للذي يعني بكونه واسطة في شخص آخر فهو كون ملتبسا بالمطلق باعتبار
وحدة ما أي وحدة كانت في واسطة منها نسبة للموضوع كما ذكره الحركة المقدارية وأما القسم الثالث
وهو كون المقولة جنسا لها فقد ذهب إليه بعض فزعموا أن الأين منه قار ومنه غير قار وهو
الحركة المكانية والكيف منه قار ومنه سيال وهو الاستحالة والكم منه قار ومنه سيال وهو النمو و
الذبول فالسيال من كل جنس هو الحركة وهذا غير صحيح بل الحق [illegible] الأمر الأول لأن الحركة
كما ذكرناه من قبل السيالة لا الشيء القار لكن بينهما فرق وهو أن ثبوت الحركة للموضوع المتجدد السيالي
ليس كعروض العرض للموضوع المتقوم بنفسه لا بالجملة من العوارض التحليلية والعوارض التحليلية
نسبتها إلى المعروض نسبة الفصل إلى الجنس وكذا الكلام في نسبة السيال إلى الوجود القار ما يعرض
هذا في القول بأن الكيف منه قار ومنه سيال حتى يصح أن الكيف السيال هو بعينه أن
ماهية الحركة عين وحده لا أمر زائد عليه أيضا غير بعيد ثم لا يخفى أنهم جعلوا
المنطقة بالسيال والثبات مخالفة نوعية مختصين بأن السيالية داخلة في مهية السيال فيكون
في مهيته مخالفا لما ليس بسيال ومنهم من جعلهما من لواحق العوارض لا تزيد زيادة خطأ على خطأ
والحق أن كلاهما باطلتان أما الأول فيرد عليه أن الشاخص اختلف في حقيقة الأبيض مع أن تمايز
الأبيض عن الأسود قد لا يكون بالفصل المنوع وهما غير وارد على ما اخترناه وأما الثاني فيرد
عليهما الحس كزيادة غير منوع كزيادة الفصول وكزيادة الآحاد في العدد فإنها زوائد
منوعة لكن لم يعلم كيفية زيادة الفصول وامتياز الأعراض بزيادة الخواص التي تميز عن النوع وإذا
بطلت الأقسام الثلاثة يتحقق الرابع وهو المعنى بوقوع الحركة في المقولة وهو أن يكون للموضوع في كل آن نوع آخر
نوع أو صنف إلى صنف تدريجا لا دفعيا فصل في تعيين المقولات التي يقال أي
مقولة من المقولات تقع فيها الحركة والتي لم تقع فيها واعلم أن الحركة لكونها ضعيفة
الوجود تتعلق بأمور ستة الفاعل والقابل وما فيه الحركة وما منه الحركة وما إليه الحركة
والزمان أما تعلقها بالقابل فبيّن وأما تعلقها بالفاعل فقد علمت أن الحاجة إلى الفاعل

تعلقها بالفاعل

تعلقها بالفاعل والقابل على ضربين ضرب يوجد أصلا وفيها بالحقيقة كما هي في مقولة
أن ينفعل ومقولة أن يفعل وضرب لا يوجد أصلا فيهما كما في لوازم الذوات ولوازم
الماهيات كحرارة الصورة النارية وروحيته لجوهر وأما تعلقها بما منه وما إليه فيستنبط من حدها
لأنه كمال أول لما هو بالقوة على الاتصال وربما كان ما منه وما إليه ضدين وربما كان أمورا
متقابلة بوجه فلا يحقق أن يتحاورا وربما كان ما منه وما إليه ما يثبت الحصول فيهما زمانا كما
يكون عند الأكثر بسكون كما في الحركات المستقيمة وربما لم يكن كما في الفلك قال بعض
الحكماء وربما كان المبدأ فيه هو المنتهى بعينه كما في الفلك فإن عنده أن مبدأ الحركة هو المبدأ
وما عنها أن إليه الحركة هو المنتهى وهذا غير صحيح فإن وصول الفلك في الحركة الدورية إلى الوضع
اليومي عندنا الطلوع مثلا غير وضعه الأولي عنده بالشخص والهوية بل مثله فيكون المبدأ
غير المنتهى بالذات ولا حاجة فيه إلى اعتبار الجهتين إلا عند المغالبة في السابق واللاحق
في جميع الحدود الآنية فإن كلا منها مبدأ لشيء ومنتهى لشيء آخر واعلم أن التي يتحدد والحركة التي
الفلكية بالنقطة على أنها محور فإن تلك الحدود في الحقيقة وضاع آنية وجودها بالقوة إلا أنها
قوة قريبة من الفعل أما تعلق الحركة بما فيه الحركة فهو الصحيح حتى ذهب جماعة إلى أنها نفس المقولة
التي يقع فيه الحركة وليس ذلك بصحيح مطلقا بل هي كما أشرنا إليه تجدد تلك المقولة وهي بعينها
مقولة أن ينفعل إذا ثبت إلى القابل ومقولة أن يفعل إذا نسبت إلى الفاعل ولهذا لا يصح
أن تقع الحركة في شيء منهما لأنها الخروج عن هيئة والترك لهيئة فهي تجدد لم يكن خروجا عن هيئة
قارة لأنها لو وقعت في هيئة غير قارة لما كان خروجا عنها بل امعانا فيها وبالجملة معنى
الحركة في مقولة عبارة عن أن يكون للمتحرك في كل آن فرد من تلك المقولة لا يلبث فيه الحركة
أفراد آنية بالقوة وليس لتلك المقولة فرد آني مثلا إن وقعت الحركة في التسخن فيحتاج أن يكون
إلى التبرد فيلزم أن يكون الجسم حالة تسخنه متبردا مع أنه لم يخرج عن التسخن حتى يكون متحركا فيه لكن
كان في أثناء حركته ترك التسخن فالحركة في غير مقولة أن ينفعل وكذا لا تكون الحركة في مقولة متى والإضافة
الإضافة فإنها وقعت فيها التجدد ذلك وجود الإضافة غير مستقل بل الإضافة تابعة لوجود الأمر
فلا حركة فيها بالذات كما مر وكذا الجدة فإن حركتها تابعة لحركة أينية في الفاعل وكذا فلم يبق من
المقولات التي يتصور فيها الحركة إلا الأربع عند الجمهور وخمس عندنا الجوهر والكيف والكم و
الأين والوضع والسكون يقابلها تقابل الضد أو العدم وتفصيله في كتاب الشفاء ولكن هذا
العدم يصح أن يعطي باسم الوجود لأن الذي هو بالإطلاق فليس بموجود أصلا والجسم الذي كمه
حركة وهو بالقوة متحرك فلا محالة له وصف زائد يتميز به عن غيره ولو لم يكن زائدا لما فارقه إذا
تحرك فإن هذا الوصف للجسم بمعنى ما فيه فلا محالة له فاعل وقابل وليس كعدم لا حاجة في الاتصاف
به إلى شيء كعدم الزوجين في الأثنان ما لا ينسب إلا وجود وقوة بخلاف عدم الشيء الذي فإنه يوجد
عند ارتفاع علة الشيء وله وجود بنحو من الأنحاء وله علة هي بعينها علة الوجود بالقوة ومن ههنا
يعلم أن علة الحركة بعينها هي علة العدم كما مرت الإشارة إليه وهذا العدم ليس هو لا شيئا
على الإطلاق بل هو لا شيئية شيء في شيء ما بمعنى الحال المعينة وهي كونه بالقوة فصل في
تحقيق وقوع الحركة في كل واحدة من هذه المقولات الخمس أما الأين فوجود الحركة فيه ظاهر وكذا الوضع
فإنه عند حركة الجسم المستدير على نفسه أما الجسم الذي لا يحيط به مكان كالجرم الأقصى الذي
لا يحيط به خلا ولا ملاء إذا استدار على نفسه يكون حركته لا محالة في الوضع إذ لا مكان له عندهم

واما الذي في مكان فما لم يباين بكليته كلية المكان ويباين اجزاؤه اجزاء المكان
فقد اختلف نسبة اجزائه الى اجزاء مكانه وكل ما كان كذلك فقد تبدل وضعه في
مكانه فهذا الجسم تبدل وضعه بحركته المستديرة لكن المقولة التي فيها الحركة لا بد ان تقبل
الاشتداد والاستكمال وهذا في الاين والوضع غير ظاهر عند الناس وذلك يتحقق
فيهما فان كلا منهما تقبل التزيد والتنقص واما الحركة في الكيف فهو اشتداده او تضعفه
واعلم ان الحركة كما ذكرنا مرارا هي بمعنى خروج الشيء من القوة الى الفعل لا ما به يخرج منها اليه
فلذلك قالوا ان التسود ليس سوادا اشتد بل اشتداد الموضوع في سواديته قالوا ليس
في الموضوع سوادان سواد اصلي مستمر وسواد زائد عليه لامتناع اجتماع المثلين في موضوع
واحد بل يكون له في كل حد مبلغ آخر فيكون هذه الزيادة المتصلة هي الحركة لا الشيء اذ لا يكون
انا اذا فرضنا سوادا فاما ان يكون ذلك السواد بعينه موجودا وقد عرض له عند الاشتداد زيادة
او لا يكون موجودا فان لم يكن موجودا فهي الاستحالة بل عدم قد اشتد لان المتحرك يجب ان يكون
ثابت الذات فان كان السواد ثابت الذات فليس استحالة كما ذكر انها كيفية واحدة سيالة فيعلم
من هذا ان لها في كل آن مبلغا آخر فلزم ان الاشتداد في السواد يخرجه من نوعه الاول ويحيل
ليس شيء الموجود منه وزيادة عليه مضافة اليه بل كل ما تتعلق من الحدود وكيفية
واحدة بسيطة اقول اذا فرضنا نقطة كرأس مخروط يتحرك على سطح فههنا نقطة واحدة موجودة
في زمان الحركة هي مثال الحركة بمعنى التوسط ونقطة اخرى يحدد تلك النقطة الواحدة بوجود
واحدة منها بحيث مع تعينها المطلقة بتعينات تلك النقط المفروضة في الحدود
فهكذا في كل حركة شيء كالنقطة السيالة مستمرة واشياء تخطيطا مفروضة من وقوع المتحرك في
كل واحد من الحدود ففي اشتداد السواد يصح ان يقال ان السواد شيء كالاصل مستمر
وله وحدة ضعيفة واشياء كل منها تشتمل على السواد الاصل وعلى زيادة ولكن بحسب
التحليل في العقل لا بحسب الخارج ومن هذا ظهر ان السواد من اول اشتداده الى منتهاه له
هوية شخصية واحدة لكنها في كل حين وقولهم ان الاشتداد يخرجه من نوع الى النوع
آخر منه وان له في كل حد نوعا آخر لا ينافي ما ذكرناه اذ وجود هذه الانواع وامتياز بعضها
عن بعض هو بالقوة وبحسب العقل لا بحسب الخارج اذ الخارج لا يمكن تحقق نوعين متباينين
بالفعل موجودين بوجود واحد بالفعل قال بعضهم وبهذا يعلم ان النفس ليست مزاجا
فان المزاج امر سيال متجدد وله فيما بين كل طرفين انواع غير متناهية بالقوة ونعني
بالقوة ان كل نوع فانه غير متميز عما يليه بالفعل كما في النقطة والاجزاء في المسافة غير
متميزة بالفعل وكل آن يشعر بذاته امرا واحدا باقيا غير متغير ولو كان المزاج كذلك
واحدا لما انقضى الى آخر اقول هذا القائل كأنه وصل اليه شيء من ان التجدد الذي
في الانسان من حيث … الاتصال في احد الا الانقضاء في العمر اذا الاتصال الزماني
لا يشكل على المتبدل … تلك المتصل … استئناف الكلام …
للمزاج لا يحتاج الى ما ذكره فان لنا من قواطع البراهين ما وقع به الاستغناء عن ذلك
تنبيه وتوضيح اعلم ان السواد كما اومأنا اليه من اول اشتداده الى نهايته له هوية واحدة
اتصالية وله في كل آن مفروض نحو نوعي آخر غير ما له قبله وما له بعده فمراتب الاشتداد
كمراتب السوادات والحالات انواع متخالفة عند الشيخ … اعتراف القوم يلزم و
يثبت ههنا احكام ثلثة الاول … عند الاشتداد حصول انواع بلا نهاية

موجوده

موجودة بوجود واحد اتصالي اذ المتصل الواحد له وجود واحد عندهم فقد
ثبت وتحقق ان الوجود امر متحقق في الخارج عن الماهية بمعنى ان الاصل في التحقق هو
الوجود والماهية متحد معه نحو معقول من كل وجود منتزعة عنه محمول عليه متحدة معه ضربا من الاتحاد
ولو كانت الماهية موجودة والوجود امرا معقولا انتزاعيا كما ذهب اليه المتأخرون
لزم في صورة الاشتداد وجود انواع لا نهاية لها بالفعل متباينة بعضها عن بعض
محصورة بين حاصرين ويلزم منه مفاسد تتابع الاجزاء التي لا تتجزى كما لا يخفى بل و
الحال ان السواد لما تغير في حالة اشتداده او تضعفه هوية واحدة شخصية … انما
مع وحدتها وشخصيتها تندرج تحت انواع كثيرة وتتبدل عليه معاني ذاتية وفصول منطقية
حسب تبدل الوجود كماله كمالية او نقصه … بضرب من الانقلاب … الوجود هو
الاصل والماهية تبع له كما تتابع الظل للضوء … في الجوهر والذي … هذا الوجود
الاشتدادي مع وحدته واستمراره فهو وجود متجدد ينقسم في الوهم الى سابق ولاحق له افراد
بعضها زائل وبعضها حادث وبعضها آت والكل من الحاضر المتصل … وقت
معين وعدم في غيره ليس اشتماله على الحاضر كاشتمال المقادير على المفروضات …
لا يسمى … الوجود المستمر هو بعينه الوجود المتصل التدريجي وهو بعينه ايضا كل
تلك الابعاض والافراد الآنية فله وحدة سارية في الاعداد لانها جامعة لها بالقوة
القريبة من الفعل فان قلنا انه واحد صدقنا ولئن قلنا انه متعدد صدقنا ولئن قلنا انه باق
من اول الاستحالة الى غايتها … ولئن قلنا انه حادث في كل حين صدقنا فما احوال مثل
هذا الوجود وتجدده في كل آن وان الناس في ذهول عن هذا مع ان حالهم بحسب الجوهر مثل هذا
الحال فهم متجددون في كل حين لان ادراكه يحتاج الى لطف قريحة ونور بصيرة يرى كون
ما هو الباقي وما هو الزائل المتجدد واحدا بعينه فلنصرف العنان الى اثبات الحركة في الجوهر
تتميما لما سبق ذكره فنقول لما علمت ان الوجود الواحد قد يكون له شئون واطوار ذاتية
وله كمالية وتنقص والقائلون بالاشتداد الكيفي والازدياد الكمي ومقابليهما قائلون بان
الحركة الواحدة امر شخصي … تحصيله لموضوع شخصي واستدلوا عليه بان الكون في الوسط
الواقع … على نحو قابل بحصر بين مبدأ ومنتهى متعينين ليس كونا منها نوعيا بل له
شخصية متعين … وكذا المرسوم منها يكون واحدا اتصاليا
جزئيا لا يوصف بالكلية … اجزاء وحدود بالقوة فنقول اذا جاز ذلك في الكم والكيف
والنوعيات كون الانواع لا نهاية لها بين طرفيها بالقوة مع كون الوجود المتجدد امرا شخصيا
بات الكم والكيف فليجز مثل ذلك في الجوهر الصوري فيكون اشتداده وتضعفه عبارة عن كون
… يكون موجودا واحدا شخصيا مستمرا متفاوت الحصولات … وحدته …
الصور بالقوة في كل آن … واما الذي ذكره الشيخ وغيره في نفي الاشتداد الجوهري
من قولهم لو وقعت حركة في الجوهر فاشتداده وتضعفه وازدياده وتنقصه فاما ان يبقى
نوعه في وسط الاشتداد او لا يبقى فان كان يبقى نوعه فما تغيرت صورته الجوهرية
في ذاتها بل انما تغيرت في عارض فيكون استحالة لا تكونا وان كان الجوهر لا يبقى

مع الاشتداد مثلا لكان الاشتداد حدث جوهرا اخر وكذا الكلام ان فرض ان لا يشتد
يحدث جوهر آخر فيكون بين جوهر وجوهر اخر امكان انواع جواهر غير متناهية بالفعل و
هذا محال في الجوهر واما جاز في السواد والحرارة حيث كان امر موجود بالفعل
اعني الجسم واما في الجوهر الجسماني فلا يصح هذا اذ لا يكون هناك امر بالفعل حتى فرض في
الجوهر حركة انتهى فاقول فيه تحكم ومغالطة نشات من الخلط بين المعنى والوجود ومن [illegible]
في اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل كان قولهم اما ان يبقى نوعه في وسط الاشتداد ان
اريد به بقاء وجوده بالشخص فنختار انه باق على الوجه الذي قرر ان الوجود المتصل التدريجي
الواحد امر واحد زائلا والاشتداد كمالية في ذلك الوجود والتضعف كلاهما [illegible] ان
المعنى النوعي فقد كان منتزعا من وجوده اولا قد تبقى وجود ما لحصول عنده ما كان بالفعل بالصفة المذكورة
التي في ذاته فنختار انه غير باق بتلك الصفة ولا يلزم منه حدوث جوهر آخر اي وجوده بل حدوث
صفة اخرى ذاتية له بالقوة القريبة من الفعل وذلك لاجل كمالية او نقيصة الموجود بين ملاحمة متبدل
عليه صفات ذاتية جوهرية ولم يلزم منه وجود انواع بلا نهاية بالفعل بل هناك وجود واحد يكفي
متصل له حدود غير متناهية بالقوة كما ان ثمة متصلة بزمانه نفسه وجود انواع بلا نهاية بالقوة
والمعنى لا بالفعل والوجود ولا فرق بين حصول الاشتداد الكيفي المسمى بالاستحالة والكمي
بالنمو ومن حصول الاشتداد الجوهري المسمى بالتكوين في كون كل منها [illegible] لا تدريجيا
وحركة كمالية في نحو وجود الشيء سواء كان ما فيه الحركة كما او كيفا او جوهرا او دعوى الفرق بان
الاولين ممكنان والاخير مستحيل تحكم محض بلا حجة فان الاصل في كل شيء هو وجوده والمعنى تبع
كما مر مرارا او موضوع كل حركة وان وجب ان يكون باقيا بوجوده وتشخصه الا انه يكفي في تشخص
الجسم ان يكون هناك مادة متشخصة بوجود صورة ما وكيفية ما وكمية ما يجوز لها التبدل في
خصوصيات كل منها او لا ترى ان تبدل الصورة على مادة واحدة يكون وحدتها مستفادة
من واحد بالعموم وهي صورة ما وواحد بالعدد وهو جوهر مفارق عقلي على ما جوزه الشيخ
وغيره من الحكماء وصرحوا ان العقل يتقوم عن استفادة وجود المادة المستفادة في كل ان
الصورة اي [illegible] الا جمع الخفا لتشخصها المستمر بصورة ما لا بعينها وسنادك صورة
مخصوصة بعينها الا بتلك المادة فاذا جاز ذلك في اصل الجسمية وهي نوع اي الجسم المطلق الذي هو
مادة غير مجعولة وان لم يكن كذلك بالمعنى الذي يحمل على الاجسام المتحدة الجسمية بهذا
الاعتبار جنس فليجوز مثل ذلك في المتنوعات الصورية التي مادتها القريبة نفس الجسمية الطبيعية
وبذلك ينحل اشكال الحركة في مقولة الكم ايضا واضطراب المتأخرين في حله حتى ان [illegible]
صاحب الاشراق ومتابعوه حيث قالوا انه لا مقدار للمقدار اصلا لوجب انعدام
وكذا انفصال جزء مقداري عن المتصل يوجب انعدامه فالموضوع لهذه الحركة غير باق
والشيخ الرئيس ايضا استصعب ذلك حتى اعترف بالعجز عن اثبات موضوع ثابت في النمو
بل في الذبول لهذه الحركة حيث قال في بعض رسائله المكتوبة الى بعض تلامذته [illegible] العبارة
اما في النبات وفي الحيوانات فلعلنا اقرب الى البيان والى الاصول المشرقية خوض عظيم
في الشك [illegible] في الكشف والمنع الثبات في البيان صعب اذ لم يكن ثابتا لكن ثمرة ليس بالنوع

وقد سأله عن هذه المسئلة بعده
صح

فتكون بالعدد

فتكون بالعدد وثم كيف يكون بالعدد اذ كان استمراره في مقابل الغايات غير متناهي بالقوة
وليس فيه اولى من جانب فكيف يكون عدد غير متناهي محدد في زمان محصور ولعل العنصر هو
الثابت ثم كيف يكون ثابتا وليس الكم يتحدد على عنصر واحد بل يرد عنصر على عنصر بالتغذية
فلعل الصورة الواحدة يكون لها ان يحسنها مادة والاكثر منها وكيف يصح هذا والصورة
الواحدة معينة لمادة واحدة ولعل الصورة الواحدة محفوظة في مادة واحدة اولى
شكلها الا محدده فيقال الشخص فكيف يكون هذا والاجزاء النامي سارية على السوا فيصير
كل واحد من المتشابهة الاجزاء اكثر مما كان والقوة سارية في الجميع ليس قوة البعض
اولى بان يكون الصورة الاصلية من قوة البعض الاخر فلعل قوة الباقي وجود هو
الاصل والمحفوظ لكن نسبتها الى الاتي كنسبة الاخرى الى اللاحق فلعل النبات او الواحد
بالنفس ليس واحدا بالعدد في الحقيقة بل كل جزء ورد وهو واحد بالشخص متصل بالاول
او لعل الاول هو الاصل بعض منه الى نهايته فاذا الفعل الاصل لعل ذلك
غير انفكاس ولعل هذا يصح في الحيوان او اكثر الحيوان ولا يصح في النبات لانها لا
ينقسم الى اجزاء كل واحد منها قد يستقل في نفسه او لعل للحيوان وفي النبات اصلا غير
متى لو لم يكن هذا اصلي [illegible] للرأي الذي يطلق منشأ او لعل المتشابه يحتاج الى عدم مشابهة في
الحقيقة والجوهر الاول يعمم في الحوادث من بعد البقاء بالعدم مع ذلك اتصالا ونفيه المنفصل
الاصلي او لعل النبات لا واحد منهما بالشخص مطلقا الازمان في الوقوف الذي لابد منه
فهذه اشراك وحبائل ذات احكام حولها العقل يرفع عليها وتلاقي اعلافها رجوت
لعل يجد من الله مخلصا الى جانب الحق فاما ما عليه الجمهور من اهل الراي فليجتهدوا كيما
لم يتعاونون على ادراك الحق في هذا ولا تياسوا من روح الله انتهى كلامه فنعلم من ذلك انه متحير
في هذه المسئلة ثم كتب اليه ذلك التلميذ او غيره ان الحكيم الشيخ ادام الله علوه تكلم
الكلام في اثبات شيء ثابت في سائر الحيوانات سوى الانسان وفي النبات [illegible]
المنة اعظم فكتب في جوابه لئن قدرت انتهى فعلم ان ذلك امر صعب عقده وعلى الشيخ قدس
سره وجه الانحلال ان موضوع هذه الحركة هو الجسم الشخصي لا المقدار المتعين وتشخص الجسم بلازم
مقدار ما في جملة ما يصح من حد الى حد كما قالته الاطباء في عرض المزاج الشخصي والحركة
في خصوصيات المقادير ومراتبها فما هو الباقي من اول الحركة الى اخرها غير ما هو المتبدل
والفصل والوصل لا يعدمان الا المقدار المتصل المأخوذ بلا مادة طبيعية
تحت الوهم او الجسمية المجردة عن الزوائد الصورية لان وجود الشخصي باق محفوظ
بعض مقدار تعينا واما الجسم الطبيعي النوعي المتقوم من الجسمية بصورة اخرى يحفظ نوعه
بالصورة المعينة المنوعة التي هي في الفصل الاخير مع جسمه بالترتيب في جنسه
القريب الجنس بعين مبهما والفصل محصلا للتبدل آحاد الجنس والمادة لا يقدح في بقاء
الموضوع ما دامت الصورة باقية وقولهم انضمام شيء مقداري الى شيء مقداري
يوجب البطلان انما يصح فيما لكل واحد وجود بالفعل فاضيف احدهما الى الاخر وغير
صحيح اذا كان ما بالقوة اضافة تدريجية **فصل** في توضيح ما ذكرناه في تحقيق الحركة الكلية الكلام
ان كل ما يتقوم ذاته من عدة معان فله تمامية تامة هو كالفصل الاخير له فتعينه محفوظ
ما دام فصله الاخير متعينا وباقي المقومات كالمتعة من الاجناس في الفصول التي هي

في الحركة في الجوهر

لوازم وجوده واجزاء مهيته عن معروضه على المخصص فيتبدلها لا يقدح في بقاء ذاته
ما لا اتصال وقبول الابعاد ومثلا فصل للجسم بما هو جسم والمعنى الذي هو به مادة وهو
في ذاته نوع برأسه وله قوة كالهيولى الاولى اذ هي قوة الاتصال وقابلة وتمامه هو
كونه بالفعل ويتبدل الوحدة يتبدل الجسم بما هو جسم فقط وكذلك النامي فصل الجسم النامي
وبه تمامية ذاته وليس تماميته بحد الجسمية بل هي مبدء قوته وحامل امكانه فلا جرم يتبدل
افراد الجسمية لا يوجب تبدل ذات الجوهر النامي بما انها معروضه على وجه العموم الاطلاقي
لا على وجه الخصوصية المعتبرة وهكذا حكم الحيوان ويتقوم من النامي الحساس وكذا الكلي
ما يتقوم وجوده من شيء كالمادة وشيء كالصورة مثل الانسان الجسم فيه عند ما لا يتغير
اذا تبدلت مقاديره وعند ذلك يتبدل جسميته شخصها ولا يتبدل ذاته وجوهره الانساني
بشخصه فهو بما هو جسم شخصي مطلق فما الغيم شخصه عند النمو والذبول وبما هو جسم طبيعي
لم ينعدم شخصه ولا هو ولا جوهره لان ما هو جوهره ليس الا مطلق الجسمية اي فرد تحققت
على الاتصال الوجودي وعلى هذا القياس حكم بقاء الحيوان ببقاء الجوهر الحساس في
وهو من الحساسة مع تبدل السنخ ونزول كثير من القوى النامية والتشخص بعينه باق
فاذا احكمت هذه القاعدة وتقرر ذلك لديك لعلمت بوجود الحركة في الكم وان الموضوع
في النمو والذبول هو الجسم بما هو جسم نوعي تام لا جسم شخصي والذي ينتقل الى المستوى
الاعلى وعلمت ايضا ان جوهريات الاشياء الواقعة في عالم الكون وهو جملة ما في عالم
الاجسام مما يجوز عليه التغير والدثور بعدما كان شخصا فيها شيء كالاصل والعمدة وهو
كوجود الفصل الاخير في الطبايع المركبة لان وجوده متضمن لوجود جميع تلك الطبايع الى تمام
غاياتها بهذا النوع ان نوعت الانواع الاخرى موجودة بوجودات متعددة بالفعل مختلفة
بالمهيات فتبدل الفصل الاخير للنوع الكامل كالانسان مثلا له كالغاية في الوجود بوجدانه لحقيقة
كل ما يوجد في الانواع التي دونه في الفضيلة الوجودية متفرقة لانه مبدأ تمام تلك الانواع
وتمام الشيء يشتمل عليه مع ما يزيد ونحن لما حكمنا بوجود الحركة الذاتية في جميع الطبايع
الجسمانية كما سيتضح زيادة الايضاح بالبراهين فلا جرم حكمنا ايضا بان لكل طبيعة
فلكية او عنصرية جوهرا عقليا ثابتا كالاصل وجوهرا متبدلا وجوده ونسبته الى الجوهر
العقلي اما هذه الطبيعة الجسمانية نسبة التام الى الناقص ونسبة الاصل الى الفرع
والله اقرب الينا من كل قريب وتلك الجواهر العقلية بمنزلة اضواء واشعة للنور الاول
الوجودي لانها صور ما في علم الله وليست لها وجودات مستقلة بانفسها لا لنفسها وانما هي
وجودات متعلقة الذوات بالحق مثال ذلك الصور العلمية التي يتحد بها ذهننا
ولهذا ذكرت الحكماء ان المحسوس بما هو محسوس وجوده في ذاته هو بعينه وجوده
للجوهر الحاس والمعقول بما هو معقول وجوده في نفسه وجوده للجوهر العاقل
وذلك امر متحقق عند الحكماء الذين هم في العلماء الراسخين وان استتر عنه المتابع
القاصرين وموعد بيانه موضع آخر فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول المعنى ان الحركة
كما يجوز في الكم والكيف يجوز في الصور الجسمانية وكان كلامنا في ان هيولى الاعراض
القارة وغير القارة المسماة بالمشخصات معتبرة في بقاء الجسم الطبيعي على وجه غير
معتبرة على وجه آخر اذا اتبع من كل واحد منها في موضوع الحركة قدر مشترك ما بين طرفين

والمتبدل منه هو خصوصيات الحدود المعينة فكذا الحال في الجوهر الصوري وكما ان
للسواد عند اشتداده فردا شخصيا زمانيا مستمرا اتصاليا بين المبدء والمنتهى
متصلا وحدته بواحد العدد وكثير وصف السواد واحدا بالابهام وهو مطلق ومرتبته
والمجموع هو الجسم الاسود الذي هو موضوع هذه الحركة فان المتحرك في السواد لا بد
ان يكون جسما اسود لا غيره وله حدود مخصوصة هي منشأ هذه القوة بمعنى اللاتحقق الاخر
منها لانه بالمعنى المذكور عندهم فكذلك للجوهر الصوري عند تحركه الشديد يحصل كون واحد
زمانا مستمرا باعتبار ومتصل به بحسب اعتبار وله حدود وكذلك في الزمان على بقاء
الشخص هاهنا كالزمان على بقاء الشخص هناك فان كلا منهما متصل واحد زمانا والمتصل
الواحد له وجود واحد والوحدة عين الهوية الشخصية عندنا وعند غيرنا ممن له قدم راسخ
في الحكمة ولو لم تكن الحركة متصلة واحدة لكان الحكم بان السواد في اشتداده غير باق
حقا وكذا في الصورة الجوهرية عند اشتدادها وليس الامر كذلك لرجوعها الى ان
الوجود الخاص لكل شيء هو الاصل وهو متشخص بذاته وقد يكون ذا مقامات ودرجات متفاوتة
وله بحسب كل مقام ودرجة صفات ذاتية كلية من العقل له مع وحدته معان مختلفة
منتزعة عنه متحدة معه ضربا من الاتحاد

تفريع

فالحركة في الكم لحصول وجه الطبيعة كما ان
الزمان يحصل وجه الدهر فالطبيعة تعاكس النفس الذي هو العقل كالشعاع من الشمس
مشخص تشخصها

بحث وتحصيل

ولعلك تقول اذا اعطى ما ذكرناه من الف على القرب لكل
حركة وكل فعل جسماني هو الطبيعة لا غير انه لو انحلت الطبيعة محركة للاعضاء خلاف ما وجهه
ذاتها لما عرض للنفس من حيلها لا يحدث اعياء وعند تكليف النفس لها خلاف مقتضاها في
وما كان من مقتضى النفس مقتضى الطبيعة عند الرعشة والمرض فاعلم وتحقق ان
الطبيعة التي هي قوة من قوى النفس التي تفعل بتوسطها بعض الافاعيل التي عن الطبيعة
الموجودة في عناصر البدن واعضائه بالعدد فان لتحد النفس اتحاد الكليات
ذاتها لانها قوة منبعثة منها في انتهاء الاخرى عن قسر وانما يقع الاعياء والرعشة
ونحوها بسبب تعصي السافلة عن طاعة النفس احيانا ما فلها في البدن طبيعتان بهو ربما
احديهما طوعا والاخرى كرها ولهذا انضاحاضر بان من القوى والخوادم الطبيعية لفعل
باحديها الافاعيل المسماة بالطبيعية كمبادي الحركات الطبيعية الكيفية والكمية
الجذب والدفع والامساك والهضم والاحالة والنمو والتوليد وغيرها وهي التي تخدم بها
طوعا واسلاما وتفعل بالاخرى الافاعيل المسماة بالاختيارية كمبادي الحركات الاختيارية
الاينية والوضعية كالكتابة والمشي والقعود والقيام وهي التي تخدمها كرها وقسرا واستكراها
فنقول ان من عالم الحركات متفوزتان لها ما هي نفس حيوانية ولها بما هي نفس عقلية
جنود وخوادم اخرى من عالم الادراكات بعضها تخدمها طوعا ورضا وهي كمبادي
الادراكات الوهمية والخيالية والحسية ومبادي الاشواق والارادات الحيوانية
العقلية وهذه الطبيعة المتعلقة للنفس مع قواها وفروعها التابعة لها باقية في

النفس من الاخرى عائدة فانه وقع بهذا سر المعاد الجسماني كما سنشير لحقيقته ان شاء الله

فصل في استيناف برهان آخر على وقوع الحركة في الجوهر اعلم ان الطبيعة الموجودة في الجسم نعد شيئا من الامور الطبيعية […] لانها لو كانت تفعل في جسمها لكان لها فعل في جزء دون […] الجسم […] في المتقدم […] بطلان الثاني فلانها صورة جسمانية ولو فعلت من غير وساطة الجسم لم تكن جسمانية بل مجردة واما بيان حقيقة الملازمة فلان الطبايع والقوى لا تفعل الا بمشاركة المادة والوضع وسر ذلك ان الايجاد متقوم بالوجود متفرع عليه والشيء ما لم يوجد لم يتصور كونه موجدا لكونه موجدا متفرع على كونه موجودا فالشيء اذا كان نحو وجوده متقوما بالمادة فكذلك نحو ايجاده متقوم بها ثم لما كان وجود المادة وجود وضعي فتوسطها في فعل او انفعال عبارة عن توسط وضعها في ذلك فما لا وضع لها بالقياس اليه لم يكن لها فعل فيه ولا انفعال منها فلو كان للطبيعة فعل بدون مشاركة الوضع لكانت مستغنية عن المادة في فعلها فكل مستغن عنها في الفعل مستغن في الوجود فكانت مجردة عنها هذا خلف ويلزم من هذا ان لا يكون للطبيعة فعل في نفس المادة التي وجدت فيها اولا وضع للمادة بالقياس الى ذاتها ولا الى ما حل فيها والا لكان لذي الوضع وضع آخر هذا محال فكل ما تفعل بالمادة او تفعل في المادة فينبغي ان يكون وجوده ماديا فالطبيعة الجسمانية يمتنع ان يكون فعلها في مادتها والا لتقدمت المادة المتحصلة على المادة فاذن جميع الصفات اللازمة للطبيعة من الحركة الطبيعية والكيفية الطبيعية كالحرارة للنار والرطوبة للماء هي من لوازم الطبيعة من غير تخلل جعل وتأثير بينها وبين هذه الامور فلا بد ان يكون في الوجود متحدا على حد الطبيعة ولوازمها وآثارها ومن جملة آثارها اللازمة نفس الحركة فيكون الطبيعة والحركة متحدتين في الوجود فيلزم ان يكون امرا متجددا في ذاتها كما ان الحركة نفس تجدد ذلك اللازم وكذا الكيف الطبيعي والكم الطبيعي يكون حدوث كل منهما تبع حدوث الطبيعة وبقاؤه مع بقائها وكذلك سائر الاحوال الطبيعية وبعينها مع الطبيعة في الحدوث والتجدد والدثور والبقاء الا انها في […] الوجود […] بتوسط الطبيعة عليها وهذا […] كيفية تقدم الصورة على المادة انها شريكة علة الهيولى لا ان الصورة فاعلها ما لا استقلال لها […] آلة […] عليها الا انها معها في الوجود وهكذا حكم الطبيعة مع هذه الصفات الطبيعية من الحركة فيلزم تجدد الطبيعة التي لها […] جميع الاجسام فان الاوضاع المتجددة للفلك تجدد الطبيعة الفلكية كما ان الاستحالات للطبيعة […] في الكائنات […] العنصرية […] الطبايع والمركبات

برهان آخر مشرقي كل جوهر جسماني له نحو وجود مستلزم لعوارض ممتنعة الانفكاك عنه نسبتها الى الشخص نسبة لوازم الفصول الاشتقاقية الى الانواع وتلك العوارض اللازمة هي المسماة بالمشخصات عند الجمهور والحق انها علامات للتشخص بمعنى العلامة ههنا العنوان للشيء المعبر به عنه وذلك الشيء كما يعبر عن الفصل الحقيقي الاشتقاقي بالفصل المنطقي كالنامي للنبات وكالحساس للحيوان والناطق للانسان فان الاول عنوان للنفس النباتية والثاني للنفس الحيوانية والثالث للنفس الناطقة وتلك العوارض

فصول اشتقاقية وكذا حكم سائر الفصول في المركبات الجوهرية فان كلا منها جوهر بسيط يعبر عنه بفصل منطقي كالمركبات التسمية التي باسم لازمه الذاتي وهي بالحقيقة وجودات خاصة بسيطة لا ماهية لها فعلى هذا المنوال لوازم الاشخاص في تسميتها بالمشخص فان التشخص بنحو الوجود اذ هو المتشخص بذاته وتلك اللوازم منبعثة عنه انبعاث الضوء عن المضيء والحرارة من الحار والنار فاذا تقرر هذا فنقول كل شخص جسماني يتبدل عليه هذه المشخصات كلا او بعضا كالزمان والكم والوضع والاين وغيرها فتبدلها تابع لتبدل الوجود المستلزم اياها بل عينه بوجه فان وجود كل طبيعة جسمانية يحمل عليه بالذات انه المتصل المتكمم الوضعي المتحيز الزماني لذاته فتبدل المقادير والالوان والاوضاع يوجب تبدل الوجود الشخصي الجوهري الجسماني وهذا هو الحركة في الجوهر اذ وجود الجوهر جوهر كما ان وجود العرض عرض

حكمة عرشية ان كل جوهر جسماني له طبيعة سيالة متجددة وله ايضا امر ثابت مستمر باق نسبته اليها نسبة الروح الى الجسم وهذا كما ان الروح الانساني لتجرده باق وطبيعة البدن ابدا في التحلل والذوبان والسيلان وانما هو متجدد الذات الباقية بورود الامثال على الاتصال والخلق لفي غفلة عن هذا بل هم في لبس من خلق جديد وكذلك حال الصور الطبيعية للاشياء فانها متجددة من حيث وجودها المادي الوضعي الزماني وفيها كون تدريجي غير مستقر الذات ومن جهة وجودها العقلي وصورتها المفارقة الافلاطونية باقية ازلا وابدا في علم الله ولست اقول انها باقية ببقاء انفسها بل ببقاء الله لا بابقاء الله اياها وبين المعنيين فرقان كما اشار اليه بعض المحققين فالاول وجود دنيوي بائد داثر لا قرار له والثاني وجود ثابت عند الله غير داثر ولا زائل لاستحالة ان يزول شيء من الاشياء عن علمه تعالى او يتغير علمه تعالى وفي هذا المقام […] عائدين

فصل في هدم ما ذكره الشيخ وغيره من ان الصور الجوهرية لا يكون حدوثها بالحركة بل دفعة وحاصل ما ذكروه ان الصورة لا تقبل الاشتداد وما لا تقبل الاشتداد يكون حدوثها دفعيا وذلك لانها اذا قبلت الاشتداد فاما ان يكون نوعها باقيا في وسط الاشتداد او لا يبقى فان بقي فالتغير لم يكن في الصورة بل في لوازمها وان لم يبق فذلك عدم الصورة لا اشتداد لها ثم لا بد من ان يحصل عقيبها صورة اخرى فتلك الصور المتعاقبة اما ان يكون فيما بينها ما يوجد اكثر من آن واحد او لا يكون فان وجد فقد سكنت تلك الحركة وان لم يوجد فهنا صور متتالية الوجود ويمكن تحليل هذه الحجة بوجهين احدهما انه يلزم تتالي الآنات وهو منقوض بالحركة في الكيف وغيره والثاني ان الحركة تستدعي وجود الموضوع والمادة وحدها غير موجودة فلا يصح عليها الحركة في الصورة بخلاف الكيف لان الموضوع في وجوده غني عن الكيف فيصح الحركة فيه فاذا تقررت الحجة بهذا الطريق وقع الكلام الاول لعوارضها فالجواب […] والحجة بيانها ان الحركة في الصورة انما تكون بتعاقب صور لا يوجد واحدة منها اكثر من آن واحد وعدم الصورة عدم الذات اذ لا يبقى شيء من تلك الذات زمانا وكل متحرك باق في زمان الحركة وهذه بحثا لا ينتقض بالكون والفساد فان قوله عدم الصورة يوجب عدم الذات ان عنى به ان عدمها يوجب عدم الجملة الحاصلة منها ومن محلها فذلك حق ولكن المتحرك ليس تلك الجملة حتى يصير عدم الجملة بل المتحرك هو المحل مع صورة ما اية صورة كانت كما ان المتحرك في الكم هو محل الكم مع كمية ما وان عنى به ان عدم الصورة يوجب عدم المادة فليس كذلك والا لكانت المادة حادثة في كل صورة كائنة بعد ما لم يكن سواء كانت دفعية او تدريجية فكل حادث فله مادة فيلزم مواد حادثة لا الى غير النهاية وذلك محال ومع ذلك فان

لم يوجد هناك شيء محفوظ الذات كان الى وقت غنيا عن المادة ولم يوجد فيها شيء
محفوظ الذات لم يكن زوال الصورة موجبا لعدمه ثم من العجب ان الشيخ لما اورد على نفسه
شكوك الاعدام كبعضه بتلازم الهيولى والصورة وهو ان الصورة اذا عدمت زالت لزم
منه زوال المادة اجاب عنه بان الوحدة الشخصية للمادة مستحفظة بالوحدة النوعية
للصورة لا بالوحدة الشخصية فاذا كان هذا قول الشيخ فليعتقد ان ما يقع الحركة في الصورة
فلا يلزم من تبدل تلك الصورة عدم المادة بل الحق ان المادة باقية والصورة ايضا باقية
بوجه التجدد والاتصال التي لا تنافي الشخصية كما صرح به في بيان تشخص الحركة التوسطية وقوله ان
كل مرتبة من الشدة والضعف نوع اخر مراده بها ما يكون بالفعل متميزا عن غيره في الوجود وهذا
ينافي كون السواد عند اشتداده شخصا واحدا يكون له انواع غير متناهية بالقوة
وكذا حال الصورة في تبدلها الاتصالي ثم ان الشيخ اورد حجة اخرى عرضها وبين ضعفها
وهي ان الجوهر لا ضد له فلا يكون فيه حركة لان الحركة سلوك من ضد الى ضد ثم قدح فيها بانا
ان اعتبرنا في المتضادين تعاقبهما على موضوع واحد فالصورة لا ضد لها ولا يلزم العكس
بل يكفي تعاقبهما على المحل كان للصورة ضد لان المائية والنارية معنيان وجوديان
مشتركان في محل يتعاقبان عليه وبينهما غاية الخلاف

فصل في تأكيد القول بتجدد الجواهر الطبيعية المقومة للاجرام السماوية والارضية ولعلك تقول هذا احداث مذهب
لم يقل به احد من الحكماء فان الامر الغير القار منحصر في الزمان والحركة واختلفوا في
ان ايهما غير قار بالذات والاخر كذلك بالعرض فالجمهور على ان هذا هو الزمان والحركة
تابعة له في عدم قرار الذات وذهب صاحب الاشراق على العكس واما كون الطبيعة
جوهرا غير ثابت الذات فلم يقل به احد فاعلم اولا ان المتبع هو البرهان والعاقل
لا يحيد عن المشهور ما وجد عنه محيصا وثانيا ان كلامهم محمول على ان المعنى على الفرق
بين حال الماهية وحال الوجود فالحركة والزمان امر ماهيته التجدد والانقضاء
والطبيعة انما وجودها وجود التجدد والانقضاء ولها ماهية قارة وثالثا ان الحركة عبارة
عن خروج الشيء من القوة الى الفعل تدريجا لا الشيء الخارج عنها اليه وهو معنى نسبي و
الامور النسبية والاضافية تجددها وثباتها كوجودها وتجددها تابعان لتجدد ما نسبت اليه
وثباته فضلا عن نفس النسبة والاضافة كمفهوم الانقضاء والتجدد فههنا ثلثة اشياء
تجدد وشيء به التجدد وشيء متجدد والاول معنى الحركة والثاني المقولة والثالث الموضوع
وكذا الخروج للشيء من القوة او حدوث الشيء لا دفعة معناهما غير معنى الخارج من القوة كذلك
الى وقت عن الذي به الخروج والحدوث كما ان الابيضية امور ثلثة الابيضية وهي معنى نسبي
انتزاعي وبياض وشيء ذو بياض فكذلك فيما نحن فيه فالخروج التدريجي من القوة الى الفعل
هو معنى الحركة ووجوده في الذهن لا بحسب الخارج واما ما به الخروج منها اليها ولا في بعض
الطبيعة واما الشيء القابل للخروج فهو المادة واما المخرج فهو جوهر اخر ملكا او فلكا و
اما قدر الخروج فهو الزمان فان هويته مقدار التجدد والانقضاء وليس وجوده وجود
امر مغاير للحركة بل على نفس الجسم التعليمي بالنسبة الى الجسم الطبيعي كما سنحكي
الفرق بينهما بالتعين الامتدادي وعدمه واما ان الجا عولكن هذا احد منه

لم تقل به

لم تقل به حكيم كذب فاول حكيم قال به في كتابه العزيز هو الله سبحانه وهو اصدق
الحكماء حيث قال وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب وقال بل هم في
لبس من خلق جديد وقوله انه لا تبديل الطبيعة يوم تبدل الارض غير الارض
والسموات وقوله فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين و
قوله كل اتوه داخرين وقوله على ان نبدل امثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون وقوله
ان يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد وقوله وكل الينا راجعون والى غير ذلك من الايات المشيرة
اليه ومما يشير الى تجدد الطبائع الجسمانية قوله تعالى وهو القاهر فوق عباده ويرسل
عليكم حفظة حتى اذا جاء احدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون وجه الاشارة ان
وجوده يشابه بعدمه وبقاءه متضمن لزواله ليس يكون اسباب حفظه وبقائه بعينها
اسباب هلاكه وفنائه ولهذا كما اسند الحفظ الى الرسل اسند التوفي اليهم بلا تفريق في
احدهما وافرادا في الاخر وفي كلمات الاوائل تصريحات به وتنبيهات عليه فلقد قال المعلم
للفلسفة اليونانية في كتابه المعروف باثولوجيا معناه معرفة الربوبية انه لا يمكن ان يكون جرم من
الاجرام ثابتا قائما مبسوطا كان او مركبا اذا كانت القوة النفسانية غير موجودة فيه وذلك
ان من طبيعة الجرم السيلان والفناء فلو كان العالم كله جرما لا نفس فيه ولا حيوة لهلكت
وبادت الاشياء وهلكت هذه عبارته وهي ناصة على ان الطبيعة الجسمية عنده
جوهر سيال وان الاجرام كلها بائدة زائلة في ذاتها والارواح العقلية باقية كما اشار اليه
وقال في موضع اخر منه ان كانت النفس جرما من الاجرام او من جنس الاجرام لكانت متفرقة
سيالة لا محالة لانها تسيل سيلانا تصير الاشياء كلها الى الهيولى فاذا ردت الاشياء كلها الى
الهيولى ولم يكن للهيولى صورة تصورها وهي علتها بطل الكون فبطل العالم اذا كان جرما
محضا وهذا محال انتهى وهذا تصريح في تجدد الاجسام كلها وفيه اشارة الى ان الامر
من الهيولى بالعدم فكلما فاضت عليها صورة من المبدأ انعدمت بعينها ثم اتى بدلها
البدل ومما يدل على ذلك راى زينون الاكبر وهو من اعاظم الفلاسفة الالهيين حيث
قال ان الموجودات باقية داثرة اما بقائها فبتجدد صورها واما دثورها فبدثور الصورة
الاولى وعند تجدد الاخرى وذكر ان الدثور قد لزم الصورة والهيولى انتهى ما ذكره نقل الشهر
عنه في كتاب الملل والنحل وسننقل اقوال كثير من اساطين الحكماء الدالة على تجدد الاجسام
ودثورها وزوالها في مباحث الكلام ان شاء الله ولنا رسالة معمولة في حدوث العالم
جميع ما فيه وثاره بنيان من اراد الاطلاع على ذلك فليرجع الى تلك الرسالة ومما يؤيد
ما قال الشيخ العربي في فصوص الحكم ومن اعجب الامر ان الانسان في الترقي دائما وهو لا يشعر
بذلك للطافة الحجاب ورقته وتشابه الصور مثل قوله تعالى واتوا به متشابها وقال في
الفتوحات فالوجود كله متحرك على الدوام دنيا واخرة لان التكوين لا يكون الا عن
متكون فمن الله توجهات دائمة وكلمات لا تنفد وهو قوله وما عند الله باق اشارة الى
ما ذكرنا من بقاء كلمات الله العقلية الباقية ببقاء الله ودثور اصنامها الحسية

فصل في
ان اقدم الحركات الواقعة في مقولة عرضية هي الوضعية المستديرة وهي افضلها واشرفها
اما انها اقدم الحركات فلان الحركة في الكم مثل النمو والذبول يفتقر الى الحركات المكانية اذ
لا بد للنامي والذابل من وارد يتحرك اليه او خارج يتحرك عنه وهي الوضعية مستغنيا عن الكمية
والتخلخل والتكاثف ايضا لا يخلوان من حركة كمية وهي الاستحالة بتحليل سخن او تجميد تبرد
والاستحالة لا تكون دائمة فلا بد لها من علة محللة حادثة مثل نار يحيل الماء بان تعرف

منه او تقرب هو منها بعد لم يكن فالحركة المكانية اقدم من الكمية والكيفية لكن المكانية اما
مستقيمة او مستديرة او راجعة من المستقيمات لا يدوم على اتصالها لتناهي الابعاد المكانية كلها
والاخيرتان غير متصلتين لتخلل السكون بين كل حركتين متنافيتين لغتين جهة والسكون لا يكون في
زمان لانها قوة الحركة كما مر وقوة الشيء لا بد ان يكون متقدمة عليه زمانا والزمان يفتقر الى
حافظ له وهو لا يحفظ بحركة منصرمة بل بما يقبل الدوام التجددي والاتصال الذي لا يقبل شيئا الا الحركة
هي المستديرة التي يجوز اتصالها وانها في غنية عن سائر الحركات الوضعية وهي لا تستغني عن
المستديرة فهي اقدم الحركات واما ان المستديرة ادومها فلما علم غير مرة من تعلقها بالسكون
لانه عدمها وهو لكونه عدما خاصا يصحبها قوة او ملكة تفتقر من الافق بل زمان متجدد
الوجود يحتاج الى زمان بعد زمان الحركة التي هو مقابلها وقد علم ان حافظ الزمان هو المستديرة
المشهورة واما انها اتمها فلانها لا يعرضها لا يحتمل الزيادة في الكمية والكيفية في الحركات وبلا الاشتداد و
لا التضعيف في السرعة والبطوء لما ستعلم في مباحث الافلاك ولان فاعلها وغايتها ليس
امرا محسوسا بل امرا عقليا تتفاوت في القرب اليه والبعد عنه لكونه خارجا عن سلك العالم
كما يتفاوت غاية الحركة الطبيعية الاينية وتشتد حركتها اخيرا كلما قرب الطبع من الحيز
الطبيعي والقسرية تضعف اخيرا كلما بعد من القاسر وذلك لان الشيء كلما هو اقرب من مبداه
واصله فهو اشد واقوى وكلما بعد منه فهو اضعف واوهن واما انها اشرف منها فلانها
تامة والتام اشرف من الناقص فالدورية اشرف من سائر الحركات وحينئذ ظهر ان الجرم المتحرك
بالاستدارة وجب ان يكون اقدم الاجسام واتمها واشرفها طبيعة اذ شرف الفعل وتمامه
ودوامه يستدعي شرف الفاعل وتمامه ودوامه فتقوم بها المحددة له تحدد جهات الحركات الطبيعية
الاينية المستقيمة وجهات الابعاد المكانية كما سيجيء عند بيانه في مباحث الجهات ومباحث
الفلكيات والله تعالى اعلم

فصل في اثبات حقيقة الزمان وانه بهويته الاتصالية الكمية
مقدار الحركات وما يعرض له من الانقسام الوهمي عدد لها اما اثبات وجود الزمان وحقيقته
فالهادي لنا على طريقة الطبيعيين مشاهدة اختلاف الحركات في المقطوع من المسافة
مع اتفاقهما في الاخذ والترك تارة ثم اتفاقهما في المقطوع من المسافة واختلافهما
او في احدهما تارة اخرى فيحصل لنا العلم بانه في الوجود كون ما مقدار ما فيه امكان وقوع
الحركات المختلفة او المتفقة غير مقدار الاجسام ونهاياتها لانه غير قار وهذه قارة فهو
مقدار لامر غير قار وهي الحركة وشرح ذلك موكول الى علم الطبيعي واما على طريقة الالهيين
فلان كل حادث هو بعد شيء له قبلية لا تجامع فيه البعدية لا كقبلية الواحد على الاثنين
لانه يجوز فيها الاجتماع ولا كقبلية الاب على الابن او ذات الفاعل على ما يحتاج اليه فيكون قبل ومع
وبعد ولا العدم اذ قد يتحقق للشيء عدم لاحق له قبلية قبل يستحيل ان يجامع البعدية
ثم لامر قبلية الا وثمة القبل بهذه القبلية ومن الذي هو البعد يتصور قبليات
وبعديات غير واقفة عند حد وتمثل بهذا الامر الذي هو ملاك هذا التقدم والتأخر قبليات
قبليات وبعديات وتصرم وتقدمات وتأخرات لا بد من امر متجدد متصرم بالذات على نعت
الاتصال لمكان ذاته الحركات الواقعة في المسافات المتصلة الانقسام الى ما لا ينتهي اصلا وهو
لقبوله الانقسام والزيادة والنقصان كم ولكونه متصلا فهو كمية متصلة غير قارة او
ذو كمية متصلة غير قارة وعلى التقديرين فاما جوهر او عرض فان كان جوهرا امتنع استحالته
على الحدوث التجددي لامتناعه ان يكون مفارقا عن المادة والقوة الامكانية فهو اما مقدار
جوهر مادي غير ثابت الهوية بل متجدد الحقيقة ومقدار تجدده وعدم قراره ومالحق اما
مقدار حركة او ذي حركة ذاتية يتقدر بها من جهة اتصاله ويتعدد بها من جهة انقسامه الوهمي لكنه

مقدم

متقدم ومتأخر فهذا التجدد الوجود له ثبات في اتصاله وله ايضا تجدد وانقضاء
فكان شيء بين صرافة القوة ومحوضة الفعل فمن جهة وجوده ودوامه يحتاج الى
فاعل حافظ يديمه ومن جهة حدوثه وانصرامه يحتاج الى قابل يقبل امكانه وقوة وجوده
فلا محالة يكون جسما او جسمانيا والاتصالة وحدة اتصالية وكثرة تجددية فمن حيث كونه امرا
واحدا يجب ان يكون له فاعل واحد وقابل واحد اذ الصفة الوحدة يستحيل ان يكون الا من موصوف
واحد من فاعل واحد فيجب ان يكون متبريا الذات عن المادة وعلائقها
والا احتاج في تجدده وتكونه المادي لتجدد احواله كما علمت الى حركة اخرى وزمان
اخر ومادة سابقة وعدم قايم بها وقابله يجب ان يكون اقدم الطبايع والاجسام
واتمها اذ الزمان لا يتقدم عليه شيء غيره بهذا التقدم فقابله يستحيل ان يتكون
من جسم اخر ويتكون منه جسم اخر والا انقطع اتصال الزمان فيكون قابله تام
الخلقة غير عنصري ولا تكون في طبيعته حركة مكانية ولا حركة كمية كالنمو والذبول و
التخلخل والتكاثف ولا استحالة كيفية لان هذه الاشياء توجب انصرام وانقطاع
وليتقدم على سائر الاجسام واما من جهة كونه ذا حدوث تجددي فقابله القريب
المباشر له يجب ان يكون له تجدد وتصرم وكذا قابله يجب ان يكون مما يلحقه الاحوال التجددية
على نعت الاتصال والوحدة وكذا الكلام في غايته ولنبين هذا المعنى بوجه ابسط

فصل في ان الغاية القريبة للزمان والحركة تدريجية الوجود واعلم انه يستحيل ان يكون
ان الغاية الذاتية في حركة الفلك هي التصورات المقتضية للاشواق والارادات
التي بها يتقرب الى المبدأ الاعلى فان الشيء والعلة الغرض في الحركة الفلكية
ليس نفس الحركة بما هي هذه الحركة بل حفظ طبيعة الحركة الا انها لم يكن حفظها بالشخص
فاستبقيت بالنوع كما استبقي نوع الانسان الا بالاشخاص لانه لم يمكن حفظه بشخص واحد
لانه كائن وكل كائن فاسد بالضرورة والحركة الفلكية ولما كانت متجددة فانها واحدة
بالاتصال والدوام من هذه الجهة وعلى هذا الاعتبار يكون كانها ثابتة فقال في موضع
اخر منها غاية الطبيعة الجزئية تشخص جزئيا كالشخص الذي يكون بعده كما يكون لصاحب
غاية لطبيعة اخرى جزئية واما الاشخاص التي لا نهاية لها فهي الغاية القوة التي في
جواهر السموات وقال ايضا فيها سبب الحركة في الفلك تصور النفس الكلية تصورا بعد
تصور وهذا التصور والتخيل الذي لم يقع وضع ما سبب للتخيل الاخرى لتستعد
ما الاول للثاني وليصح ان يكون التصورات المتكررة تصورا واحدا في النوع كثيرا
بالشخص او التصورات مختلفة وقال ايضا فيها هذا التصور التالي مثل الاول نوعا لا شخصا و
يجوز ان يصدر عنه حركة مثل حركة نوعا لا شخصا ولو كانا مثلين لكانا واحدا وصدر عنهما
حركة واحدة بالعدد وقال ايضا فيها كل وضع في الفلك يقتضي وضعا وسببه تجدد تصور
توهم من هذه عباراته بالفاظ وهي في قوة القول باثبات الحركة في الصور الجوهرية وان الحركة في
الاصل ان التصورات الفلكية متجددة على نعت الاتصال التدريجي وهو المعنى بالحركة
الجوهر الصوري المؤثر عند الشيخ وغيره ان صورة الجوهر جوهر وتصورات الافلاك انما يكون
لمباديها المحركة لها بالذات وما يتبعها بالعرض لما تقرر عندهم ان غرضها الحركة التشبه بالاشباه العقلية
تفاصيله وتخيلاتها صورا جوهرية اشرف من الجواهر العنصرية والفلكية الا الوضع

لكل جسم نحو وجوده او لازم وجوده كما مر جوابه وجميع اوضاع الفلك طبيعية له
لا ان بعضها طبيعي والبعض قسري اذ لا قاسر في الفلكيات وقد علمت ان المبدأ الموجب
لكل حركة هي الطبيعة والتحقيق ان طبيعة الفلك ونفسه الحيوانية شيء واحد ذو شأن
واحد فلو كان في الوضع بعضي مثل الوجود الشخصي فيكون في الفلك شخص بعد شخص
ووجود بعد وجود على نعت الاتصال التدريجي وقال ايضا والفلك بالطبع العقلي
من حيث هي تقتضي الاين الطبيعي والوضع الطبيعي لا انها تخصيصا فيكون التنقل منه
قسرا فيقال ايضا هذه الاوضاع والاين كلها طبيعية له اقول الاوضح في هذا
الكلام ان كل وضع من اوضاع الفلك طبيعي وكل اين من الاين طبيعي ومع كونه طبيعيا
منتقل منه لا بغيره فليستقيم ذلك الا ان يكون طبيعة الفلك امرا متجدد الذات ذا وحدة
جمعية وكثرة اتصالية كذا ما يقتضيه من الاوضاع والاين وسائر اللوازم وهذا مما لم
يتنبه له الشيخ وتابعوه الا انه الحق الذي لا محيص عنه والذي يناسب ان يحمل عليه كلام
فيقتضي اولا وبالذات الوضع المطلق والاين المطلق من غير خصوصية شيء منهما وانما
تلك الخصوصيات لاجل بقاء النوع بالعرض لا بالذات وهذا عند التحقيق يرجع الى ما اولا
فلما تقرر عندهم ان مقصود الطبيعة لا يكون الا تعينا شخصيا او المعنى الكلي لا وجود له
في الاعيان ما لم يتشخص فالوجود يتعلق اولا بالشخص ثم بالنوع ثم بالجنس ولهذا ذكر في كتاب
قاطيغورياس ان الاشخاص الجوهرية احق بالجوهرية من الانواع والانواع من الاجناس فلا يتوهمن
بالمثالية ان الوجود يتعلق اولا بالشخص ثم بالنوع ثانيا وبالجنس ثالثا وانما
في مباحث الوجود ان الموجود في كل شيء بالذات هو الهوية الوجودية المتشخصة
التي يقال لها الطبائع الكلية تتبع لها في الوجود لا في الخارج ولا في الذهن الا بتبعية الوجود و
الى حاصل ان الوضع والاين من جملة المشخصات ولوازم الوجودات في التبدل فيهما تابع
التبدل في نحو الوجود اللازم له وقس كما في الشيء المشهور لكن هذا الحكم مختصة بطبيعة الا في
الحركة والا لم يكن زمانيا وكل جسم جسماني زماني فهو متشخص بالزمان وقد علم ان المتشخص
به من مقومات وجوده فاذا كان الشيء [illegible] الزمان من جهة وجوده الا اتصاله متشابه
اجزاءه المتقدمة والمتأخرة بنسبة واحدة ونقل الزمان وما معه فصلا واحدا او تكون
على حدوده وعلى تعاقبه شيئا واحدا اذا الشيء التدريجي الغير القار الذات بقاءه على حدوده
ولله علمت من لا تعقل ان كل جسم وكل طبيعة جسمانية وكل عارض جسماني من الشكل والوضع و
الكم والكيف والاين وسائر العوارض المادية [illegible] لها بالذات فاما بالعرض فعلى
الزمان على الاطلاق ولما ما لم يكن الا اذا اعتبار انه جهتان جهة واحدة فعلية وجهة كثيرة
تجددية فجهة وحدته يفعل الزمان بهويته الاتصالية وجهة تجدده يتعلق تارة عنه ويتعلق
بحسب هويات اجزاءه المتجددة وذلك لان هو يفعل الفلك الاقصى التي لها جهتان الطبيعية العقلية
اعني صورتها المفارقة جهة وحدتها والطبيعة الجسمانية الكائنة جهة كثرتها وتجددها في
الجرم الاقصى فاعل الزمان [illegible] وحافظ وحدته وبه يتجدد ويتعين الزمانيات وبحسبه
الجهات والمكانيات بمثل البيان المذكور اذ كل جرم يتحرك في الفلك لا الزمان والحركة
الاستعدادي وحده [illegible] في مكانه ووضع جهته [illegible] حيزه
فكيف تقدم عليها طبعا فان هذه الامور كما اشرنا اليه مقومات التشخص الجسماني او من لوازم
وجوده او لوازم الوجود كلوازم الماهية امتناع تخلل الجعل بين اللازم والملزوم فالاكوان
الجسمانية مطلقا اكوان ناقصة تحتاج الى زمان ومكان ووضع وكم وكيف فقد علمت ان

فاعل هذه

فاعل هذه الامور يجب ان يكون اصلية مفارق الذات والوجود عنها فلا يجوز ان يكون
علة الزمان زمانا قبله ولا علة المكان مكانا قبله وعلة الوضع وضعا اخر وهكذا للكم وغيره
فهذه الامور مع انها حوادث متجددة منصرمة فعلتها الاصلية لا يكون الا امرا مفارقا ثابت
الذات خارجا عن الزمان والمكان وهو الله سبحانه بذاته الاحدية او من جهة علومه الالهية
وكلماته التامات التي لا تنقضي او عالم امره الذي اذا اراد شيئا ان يكون

فصل

في انه لا يتقدم
على ذات الزمان والحركة شيء الا الباري عز مجده بما علمت ان الزمان وما اقترن به ويختص
به امور تجددية وان متجددة الحصولات فكل ما يتقدم على الزمان سواء كان وجوده او
عدمه او غيرهما اي [illegible] بحسب القبل والبعد يكون زمانيا او ذا زمان فقبل كل زمان زمان
وقبل كل حركة حركة وقد ثبت انتفاؤهما فيما مر على الشيء لابد وان يكون غير متعلق الذات الوجود
بذلك الشيء فلا يتقدم على الزمان الا الباري وقدرته وامره المعبر عنه بالعلم التفصيلي وتارة
بالصفات عند قوم واخرى بالملائكة عند اخرين وبالصور الالهية عندنا فلا حاجة لنا
وللناس فيما يختلفون فيه مذاهب ايضا لو تقدم على الزمان والحركة شيء بهذا التقدم
لكان عند وجوده عدمهما وكل معدوم قبل وجوده كائن [illegible] عدمه ممكن الوجود اذ لو لم
يسبقه امكان لكان اما واجبا او ممتنعا وكلاهما يوجب انقلاب الحقيقة كسبق العدم و
طرو الوجود وذلك مستحيل وموضوع امكان الحركة لابد ان يكون من شأنه الحركة [illegible] ولكن
لا يكون الا جسما او جسمانيا وكل ما من شأنه ان يتحرك فما لم توجد حركة فاما العدم علته او العدم
شيء من احوال علته او شرائطها التي بها تصير محركة فاذا وجدت الحركة فلحدوث علة محركة و
الكلام في حدوث العلة المحركة كالكلام في حدوث تلك الحركة وهكذا الى لا نهاية في الاسباب
المترتبة اما الى وجد مجموعها معا او متعاقبة على التوالي وكلاهما عندنا وعند محققي الحكماء
اما الاول فلقيام اظهر البراهين كالتطبيق والتضايف وبرهان الحيثيات وبرهان الوسط
والطرف وغيرها ومع ذلك فجمعها تحقق اشد عنهما شيء حادث لا بد لها من علة حادثة واما
الثاني فلان كل واحد منها لو كان موجودا في آن واحد بالفعل يتلو بعضها بعضا لزم تتالي
الآنات [illegible] واستحالته في الجواهر الفردة [illegible] بحكمها والدليل [illegible]
[illegible] زمان [illegible] فان كانت ازمنتها منفصلة منقطعة بعضها عن بعض فلا
لها ولا لازمنتها لا خارجا ولا ذهنا وما لا وجود لها الا ذهنا ولا خارجا فلا ترتيب [illegible]
لبعضها بالقياس الى بعض اخر وانما قلنا لا وجود لها في الخارج لان الموجود من الزمان ليس
له امور منفصلة الموجود منه امر متصل [illegible] وانما قلنا لا وجود لها في الذهن [illegible]
استحضار الوهم ازمنة وزمانيات متكثرة غير متناهية بالعدد وعلى تقدير استحضاره
لا يكون [illegible] والكلام في اسباب الحوادث الواقعة
بعض الامر ولكن ترتيبها كترتب حركة بعد حركة وزمان بعد زمان على نعت الاتصال كالامر
المتصل بالذات على نعت التجدد هو وجود الطبيعة الجوهرية التي هي صورة الجسم والجسمية
الاستعدادية مادتها وانما لها هو الحركة [illegible] القطع ومقدارها هو الاتصال هو الزمان
واما الامر المستمر الدائم فهنا هو اصلها وشخصها المتوسط [illegible] في حد وجودها [illegible]
الذي [illegible] بالجسم والآن السيال الذي [illegible] الزمان [illegible]
من الحركة الى الامر المقطوع المتصل فههنا امر عقلي هو جوهر فعال [illegible]

غير جهتنا هيئة كلية وإن الله تعالى كل يوم هو في شأن فلذلك الأمر لا يمكن أن يكون جسما أو جسمانيا
لما علمت مرارا أن كل جسم أو جسماني واقع تحت الزمان والحركة فهو إما نفس أو عقل أو ذات
الباري لا سبيل إلى الأول لأن النفس هي متعلقة بالجسم حكمها حكم الطبيعة المادية والصورة
الجرمية المتبدلة كما مر فبقي الزمان والزمانيات المتجددة المنصرمة على الاستقلال فالأمر إلى
ذاته أو بتوسط أمره الأعلى المسمى بالعقل الفعال في الروح وهو ملك مقرب مشتمل على أملاك
كثيرة هي جنود الله تعالى كما أشار إليه بقوله وما يعلم جنود ربك إلا هو ونسبة الروح في كونه أمر الله
إليه نسبة الأمر من حيث هو أمر لا الأمر والكلام إلى المتكلم من حيث هو متكلم لا الأمر
الخلق فعالم خلقه وهو كل ما له خلق وتقدير ومساحة كالأجسام وما لحقها متجددة الذوات
ثم بحسبه الوجودات متراخية الهويات عن قدرته وعلمه بخلاف عالم أمره فإنه سبحانه في عالم أزل
ولا يزال وهو آمر وخالق أبدا باسم مع الأبدية أمره قديم وخلقه حادث لما عرفت من الحدوث
والتجدد للأزمان الهويات المادية ولهذا قال في كتابه العزيز وكان أمر الله مفعولا لم يقل خلق
الله مفعولا ونسبة عالم أمره إليه نسبة الضوء إلى المضيء بالذات ونسبة عالم الخلق إليه نسبة
الكتابة إلى الكاتب فإن وجود كل صورة كتبية منها عن وجود الكاتب فهو متقدم عليها جميعا
إن في هذا البلاغ لقوم عابدين

فصل في ربط الحادث بالقديم وقد تحير أفهام العقلاء
من المتكلمين والحكماء وأصحابنا إذ لهم في ارتباط الحادث بالقديم والذي هو أسد
الأقوال الواردة منهم وأقرب من الصواب هو قول من قال إن الحوادث بأسرها مستندة إلى
حركة دائمة دورية ولا تفتقر هذه الحركة إلى علة حادثة لكونها ليست بحادثة في زمان فهي دائمة باعتبار
وبه استندت إلى علة قديمة وحادثة باعتبار وبه كانت مستندة للحوادث فإن سألنا عن كيفية
استغنائها باعتبار ما في الحدوث عن حدوث علة مع أنا حكمنا حكما كليا بأن كل حادث فله
علة حادثة قلنا المراد بالحادث الذي هو موضوع هذه القضية هو الذي عرض له الحدوث
من حيث معروضيته له والحركة ليست كذلك بل هي حادثة لذاتها بمعنى أن مفهومها الحدوث
والتجدد فإن كان ذلك الحدوث والتجدد ذاتيا لم يفتقر إلا إلى أن يكون علته حادثة بل نحن
إذا رجعنا إلى عقولنا لم نجد إجازة بوجوب حدوث العلة إلا للمعلول الذي تجدد إلى المعلول
الذي هو نفس هيئة التجدد والتغير فلا نجد حكم عليه إلا إذا عرض له تجدد وتغير
زائد إن عليه كالحركة الحادثة بعد ما لم تكن بخلاف القطعة الدائمة وحدوث العلة التي
تفتقر إليها المعلول الحادث لا يلزم أن يكون حدوثها بذاتها إلا لم يصح إسناد الحوادث
إلى الحركة الدائمة فإن حصل لنا كل واحد من التغيرات متحققة الأشياء مهيته هي نفس التغير من اقتضاء
فلدوام الحدوث والتجدد لم يكن علتها حادثة ولكونها نفس التغير صح أن يكون علة لجميع
والمعلولات التي هي التغير في الحركة ولهذا اعترض قوم بأنها مختلفة تمتنع ثباتها فكيف أنها أسهل أقول هذا
الكلام والذي إنه دفعت به إشكالات كثيرة لكنه يدفع بما ذكرنا أولا أن الحركة التي ليس
لها في ذاتها حدوث ولا قدم إلا بتبعية ما أضيفت إليه دفعا لها كما خروج الشيء من
القوة إلى الفعل شيئا فشيئا فالحقيقة التي هي من القوة إلى الفعل في المكان الذي فيه الحركة
والحركة هي تجدد المتجدد وحدوث الحادث بما هو حادث لأن الحركة لكونها أمرا بالقوة
لا يمكن تقدمها على وجود حادث موجود بالفعل والكلام في العلة الموجبة للشيء والعلة
الموجبة لحادث لم يكن موجودة معه فالموجود الحادث يفتقر إلى سبب حادث يكون موجودا
معه زمانا متقدما عليه طبعا ويجب أن يكون وجوده أقوى من وجود معلوله فالحركة التي هي حدوث

بالفعل

بالفعل الثابت لنفس كلام سيد الأفاضل يدل على كون الحركة الدورية دائمة الذات باعتبار وبذلك
الاعتبار مستندة إلى العلة القديمة وهذا غير صحيح إذ الأمر التجددي البحت ليس له بقاء أصلا
فضلا عن كونه قديما وأما الهيئة الكلية فهي غير مجعولة ولا جاعلة فلا عبرة باستمرارها كما سبق في الرابع
أنا قد بينا هنا أن جوهر الفلك بصورته الطبيعية الوضعية غير باق بشخصه وكذا نفسه المباشرة
الكوكبية فضلا عن علة الحركة وموضوعها الجسم الشخصي فهو غير قديم فقوله علتها قديمة غير صحيح
وكذا قوله إنها غير مفتقرة إلى علة حادثة غير صحيح أيضا فالحق المحقق بالتصديق ليس كلام
المتجددة الذات والهوية هو نحو وجود الطبيعة الجسمانية في الواقع حقيقة عقلية عند الله وهويته
الخيالية تدريجية في الهيولى التي محض القوة والاستعداد وهذه الطبيعة لما لم يكن حقيقتها
هي حقيقة الحدوث لكن نحو وجودها هو التجدد والحدوث كالجوهر حقيقته الذي هي مستغنية
القوام عن الموضوع ووجوده في الخارج مستغني القوام عنه فقد يكون للوجود نعت لا يكون
للمهية إذا وجدت بل باعتبار الوجود كالوجود الشيء متفاوت الحصول شدة وضعفا
والضعف مهية كذلك يكون لبعض الموجودات تدريجية الهوية بذاتها لا بصفة عارضة
لا تحت الاعتبار والتحليل ليست مهيته كذلك كوجود الطبيعة المحصلة للأجرام المادية فهذا
لقصور هويته عن قبول الدوام المحض لا لكونه الاستدراج الحصول ليس قولهم بعينه التجدد
والانقضاء مع قطع النظر عن زائد عليها حتى يستلزم أحد عند وتصور الطبيعة الطبائع
الجسمية بأنها والإخلال بانهما التجدد لا انقضاء والحدوث كما لا إخلال بانتفاء الدوام والبقاء لها
فكيف يكون من الصفات الذاتية أو المقومة لها وذلك لأن جنبتها أو وجه على الأشياء وإن هيئة
الشيء ووجوده لأن نحو الوجود لا يحصل في الذهن لما عرفت مرارا أنه متشخص بذاته وكل ما يحصل
في الذهن يحتمل الاشتراك والعموم فلو حصل الوجود وتمثل في الذهن لكان الحاصل كليا إلا الخارج
ذهنيا والوجود مهية والكل ممتنع

تنبيه فيه تنوير اعلم إن كثيرا من الموجودات ليس وجوده
مما يناله المحسوس أو المتخيلة وذلك مثل الزمان والحركة والدائرة والقوة فإن هذه الأشياء ليست
معقولة لأنها محسوسة ولا متخيلة بذاتها وكذلك المقادير التعليمية كالجسم التعليمي فإن نحو وجوده
عبارة عن خصوص المقدار المساحي سواء كان في مادة وطبيعة مخصوصة أو كان في الخيال
منفصلا عن مادة وطبيعة مخصوصة وليس له خارج الوجود المعقول إلا كلي معقول نحو كلي و
الكلي لا يكون ممتدا متقدرا ولا ممتد متقدر بالمعقول من المقدار ليس مقدارا ولا ذا مقدار
ولا ذا مقدار أي لا يحمل عليه مفهوم المقدار حمل ثبوتها صناعيا ومن هذا القبيل كثير من الموجودات
المادية التي ليس لها معقول مطابق لموجوده ولهذا سلكت الحكماء جميع الوجودات المحسوسة الجسمانية
الخارجية بسيطة كانت أو مركبة لا مطابق لها في العقل لأنها هو شخصه لا يحتمل الشركة وما في العقل
أمور كلية تحتمل الشركة فكذلك الهوية الصورية التدريجية للطبائع الجسمية وذلك لأن الصور المنوعة
للأجرام التي هي مبادي لفصولها الذاتية بالحقيقة وجودات متجددة لا مهية لها فحيث لم يثبت
ذاته متجددة لم يتبع منها متفاوت كلية تسمى المهيات وبالحقيقة من لوازم تلك الوجودات
ولم كانت إثباتات للهويات المنبعثة عنها كما عرفته فيما سبق ونحن سنعتبر إن شاء الله تعالى في هذا الكتاب
على أن الصور المنوعة للأجرام ليست داخلة تحت جوهر ولا الكم ولا الكيف ولا غيرها من المقولات
وأجناسها وأنواعها لأنها وجودات محضة فالصفة من شئونها التي الأولى وهي آثار الكينونية
العقلية وظلال للإشراقات الأزلية

بحث تحصيل ولكن نرجع ونقول إن هذه الهوية

المجردة المساوقة بالصور النوعية الطبايع الجسمية كيف صدرت عن شي ثم قدم
فان صدرت عن غير قابل مستعد ابائها لزم ان تكون تلك الصور صورا مجاردة فتكون
عقلية لا مادية وهذا ممتنع استحالته يستلزم خلافا للغرض حيث ان العاقل اذا المجرد [illegible]
الوجود المفاوتة وان صدرت عن قابل مستعد فان القابل حادثا يلزم تقدم على قابل
اخر وقوة استعدادية سابقة وهكذا فيتسلسل الى لانهاية وان كان قديما فاما ان يكون ذم
بذاته او ذاته بما يلزم ذاته كما في نفس الفلك فكون الصورة بالتبعية الصادرة الا متجددة والعوارض
انها متجددة وان لم تكن في ذاته بلا مع امر لازم لها اية للقبول بل لا بد من استعدادات
لاحقة متجددة فيلزم عليك الاعتراف بتقدم المادة ولزوم التسلسل في المتعاقبات ونفيت
بصدد حدوث العالم بجميع ما فيه بل يلزم عليك قدم كل مادة مصورة بصورة من انواعها
الصورية فيكون عدد الاشخاص غير عدد الانواع الصورية على ان الكلام عائد في حصول
كل استعداد خاص حتى لما ان ما بالقوة متقوم بما هو بالفعل مفتقر اليه فالاستعداد الحاصل
انما تحدث بصورة بالفعل سابقة عليه بالطبع لا بالزمان فانها علة موجبة بالذات لا معدة فنقول
لكن ليس ما استفدنا من الكلام ينحل هذه الشبهة ونظائرها فان المادة القابلية كانت صورة او
فوحدتها وحدة جنسية وحدة عددية لان بحثها في الجوهر بالقوة والجوهر لا توجب تحصلها نوعا
القوة عددية تحصل بما هي قوة عليه فكلية تحصلها ما هي بحق انه صورة كانت ولذلك مادة
اخرى فهي ايضا حيث كونها مادة حكمها حكم الهيولى الاولى فان جهة القوة والنقص احق الى التحصيل
واحد فهي ايضا انما تحصل وتتقوم بالصورة المقترنة بها الا انها تحصلها اتم من تحصل الهيولى
الاولى لانه يحصل بعد تحصل سابق فكل صورة تحصل بها مادة فتلك الصورة اقدم ذاتا من
مادتها من جهة حقيقتها الاصلية واما من جهة تشخصها المادي فتتحد بها المادة وتتعدد بتعددها
وتتجدد بتجددها ثم اقول من جهة استعداداتها الى ان استعداداتها اذ استعداداتها لها
ولا تتحدد بها في الوجود نعم ربما كان كل استعداد للتحصل لاحق من اشخاص طبيعة مستلزما لتحصيل
من اشخاصها سابق على هذا الشخص زمانا لا على استعداده الا سابقا ذاتيا كما علمت حال
الهويات المتجددة المتعاقبة وبالجملة لا يلزم مما ذكر قدم شي من الهيوليات اصلا وقد اشرنا الى ان
لكل طبيعة جسمانية حقيقة عند الله موجودة في علمه وهي حقيقتها العقلية لا تحتاج الى مادة
ولا استعداد او حركة او زمان او عدم او حدوث او امكان استعدادي ولها شئون
وجودية كونية متعاقبة على نحو تعاقب الاتصال وهي توجد بها الا اتصالية لازمة لوجودها العقلية
الموجودة في علم الله واذا نظرت الى تكثر شئونها المتعاقبة وجدت كلا منها في
زمان وحيز وبهذا الاعتبار تحتاج الى قابل مستعد متقدم عليه زمانا وذلك القابل
حيث كونه بالقوة امر عدمي غير مفتقر الى علة معينة بل يكفيه وجود صورة ما مطلقة اية
صورة كانت يكون القوة مقوية لها او علتها او على كل امر الكمالات واما من حيث استعداده
الخاص القريب مفتقر الى صورة معينة هي جهة استعداده وقوته القريبة على امر مخصوص و
صورة مخصوصة فاذا خرج القابل من هذه القوة القريبة الى الفعل بطل لها مطلقا لتعلقها
صورته السابقة بلحوق صورته اللاحقة لعدم امكان الاجتماع بينهما كما يبطل صورة
النطفة اذا احدث صورة الحيوان الذي تلك الصورة النطفية قوة عليه وامكانه

وبهذا الكلي

وبهكذا الكل صورة تحدث بانقضاء سابقة وبطل هي ايضا بلحوق عاقبة على نعت الاتصال
التجددي واما السؤال عن اختصاص كل صورة خاصة شخصية بوقتها الخاص فجوابه ان ذلك
الاختصاص ربما لم يكن بامر زائد على هوية تلك الصورة الشخصية فلا يفتقر الى سبب يخصص
لها بوقتها المعين زائد عليها وذلك فيما له هوية مستمرة متجددة لا متقابلة لها ولا اجتماع
حتى يرد السؤال في لمية ذلك الاختصاص اما اذا كانت للطبيعة مخصصات منفصلة بعضها عن بعض
فالسؤال في اختصاص بعضها بوقته الخاص الذي كان واردا لكنه يجاب بانه بسبب زائد على نفس الهوية
موجب لاختصاص تلك الهوية بوقتها المعين وذلك السبب لا بد وان يكون معه وفي وقته وهكذا الى ان
لم ينتهي الى العلل الا هوية خاصة تركبان يحصل لذاته وهويته لا بامر زائد لان الكلام في الاسباب الموجبة
اذ لا يجوز فيها التسلسل الى غير نهاية وحاصل الكلام انه كما ان للوجود حقائق مختلفة لذواتها وقد يختلف
ايضا بعوارض لاحقة بعد اتفاق المعروضات في نوعيتها الاصلية مثال الاول وجود الحق ووجود
الملك ووجود السلطان ووجود الانسان ووجود النار ووجود الماء فان كلا منها متميز عن غيره
بحقيقة ذاته ولكل منها مقام ومرتبة لذاته لا يوجد فيها غيره ومثال الثاني وجود زيد ووجود عمرو
وغيرهما من افراد الناس فان اختلافهم ليس الا بامر زائد على الانسانية وكذا افراد حقيقة الفرس وكذا
حكم سوادات متعددة لها مرتبة واحدة في الشدة والضعف وكذا الاعداد المتساوية التي لها حكم
واحد منه فان امتياز وجود الانسان عن الفرس ووجود السواد عن البياض ليس بامر زائد
على حقيقة كل منها وكذا امتياز اعداد وكل منها بعضها عن بعض انما هو بعوارض خارجة زائدة على
الحقيقة الاصلية وقد ظهر لك بهذا ان الوجودات غير اختلاف الوجود فاعلم انه ربما كان في الحقائق
الوجودية المتميزة بذاتها لا بجعل جاعل يجعلها كذلك بل الجعل البسيط يجعل نفس هويتها هوية
واحدة ذات شئون متجددة متخالفة بالتقدم والتأخر الذاتيين الذين لا يجامع القبل والبعد
لذاتها لا بعلة زائدة وبعدية زائدة بل بنفس هويات الاجزاء المتقدمة والمتأخرة المختلفة
في القبلية والبعدية وذلك كالزمان المتصل عند القوم فان له عندهم هوية متفاوتة في التقدم والتأخر
السبق واللحوق والمضي والاستقبال والصورة الطبيعية عندنا كالزمان عندهم من غير تفاوت الا
ان مثله هوية جوهرية والزمان عرض والحق ان الهوية الجوهرية الصورية هي المنعوتة بما ذكرنا اولا
لا بالزمان لان الزمان عرض عندهم ووجوده تابع لوجود ما يتقدر به فالزمان عبارة عن مقدار
الطبيعة المتجددة بذاتها من جهة تقدمها وتأخرها الذاتيين كما ان الجسم التعليمي مقدارها من جهة
قبولها للابعاد الثلاثة فللطبيعة امتدادان ولها مقداران احدهما تدريجي زماني يقبل الانقسام
الوهمي الى متقدم ومتأخر زمانيين والاخر دفعي مكاني يقبل الانقسام الى متقدم ومتأخر مكانيين
ونسبة المقدار الى الامتداد كنسبة المتعين الى المبهم وهما متحدان في الوجود متغايران في الاعتبار
وكما ليس اتصال التعليمي المادي بغير اتصاله التي هي مقدار لها فكذلك اتصال الزمان ليس غير [illegible]
الاتصال التدريجي الذي للطبيعة في الزمان مع الصورة الطبيعية ذات الامتداد الزماني
كحال المقدار التعليمي مع الصورة الجرمية ذات الامتداد المكاني فاعلم هذا فانه احدى [illegible]
مدارك [illegible] وعزيز بان كل [illegible] الزمان تعلم ليس لها اعتبار [illegible] العقل [illegible] عن وجودها
لما هي عارضة له عروض تحليلي الوجود كالعوارض التي [illegible] للاشياء [illegible] والحرارة وغيرها
من العوارض التحليلية التي هو معروضها بالذات ويشبه هذا العارض لا وجود له في الاعيان الا
وجود معروضه اولا عارضية ولا معروضية بينهما الا بتحليل الاعتبار الذهني [illegible] لا وجود له في الخارج
الا كذلك فلا تجدد لوجوده ولا انقضاء ولا حدوث ولا استمرار الا بتجدد ما اضيف اليه في الذهن

و انقضاه وحدوثه واستمراره والعجب من القوم كيف قرروا الزمان هوية متجدده
اللهم لم عنوا بذلك ان هويته الحركة متجدده والانقضا الشيء والزمان مكتنفا ولهذا
راى صاحب التلويحات ان الحركة من حيث يعدها عين الزمان وان مغايرته من حيث هي حركة
فهو لا يزيد عليها في الاعيان بل في الذهن فقط اذا اعتبرت من حيث هي حركة فقط تحقيق
فاحصا ذكر في الشفا ان من الناس من نفى وجود الزمان مطلقا ومنهم من اثبته وجودا
لا على انه في الاعيان بوجه من الوجوه بل على انه امر متوهم ومنهم من جعله موجودا لا على انه
امر واحد في نفسه بل على انه نسبة على جهة ما الامور ايما كانت لها امور اخرى ايما كانت بتلك
الاوقات لهذه فيحصل ان الزمان مجموع اوقات والوقت عرض حادث يعرض مع وجود عرض
اخر عرض كان هو وقت لذلك الاخر كطلوع الشمس وحضور انسان ومنهم من وضع له وجودا
وجعله ابا على انه جوهر قايم بذاته مفارق للجسمانيات ومنهم من جعله جوهرا جسمانيا هو نفس الفلك
الاقصى ومنهم من جعله عرضا فجعله نفس الحركة ومنهم من جعل حركة الفلك زمانا دون سائر الحركات ومنهم
من جعل عودة الفلك زمانا اى دورة واحدة فعده من المذاهب المسلوكة في الاعصار السابقة
في ماهية الزمان الى رجحان ذلك في الفلسفة وذهبت الى الحركات المتغايرة الى ان الزمان متعدد في
الوجود والاشاعرة من المتكلمين جعلوا ثالث تلك المذاهب من المذاهب الى الرابع من جعل
للزمان وجودا مفارقا على انه واجب الوجود بذاته والية ذهب جمع من متقدمي الفلاسفة
ومنهم من يضع ادراجه في الطبايع الامكانية لكن لا على ان يعتبر به تعلق بالمادة بل على انه
جوهر مستقل منفصل الذات عن المادة وهذا الراى منسوب الى افلاطون الالهي وبعض
اشياعه وشرع الرواقيين وحكي انه يقع التغير في ذات الزمان من المدة اصلا بل لم
نسبة ذاته الى المتغيرات فليس في ذاته ان لم يقع فيها شيء من الحركات لم يكن فيها الا الدوام
والسرمد ولذا وقت حصلت لها قبليات وبعديات لا من جهة التغير في ذات الزمان بل المدة
بل من قبل تلك المتغيرات ثم ان اعتبرت نسبته الى الذوات الدائمة الوجود المقدس عن
التغير سمي من تلك الجهة بالسرمد وان اعتبرت نسبته الى ما فيه الحركات والتغيرات من حيث
حصولها فيه فذلك هو الدهر الداهر وان اعتبرت نسبته الى المتغيرات المقارنة اياه فذلك هو
المسمى بالزمان وصاحب المباحث المشرقية تحير في امر الزمان وكذا في شرح عيون الحكمة
للشيخ الرئيس فيه بل افلاطون فعاله في المباحث الكبيرة بعد ذكر المذاهب فيما يرد عليها من الشكوك
واعلم انه الى الان ما وصلت الى حقيقة حقيقة الزمان فليطلب طمعك في هذا الكتاب استقصاء
العقول فيما يمكن ان يقال من كل جانب واما تكلف الاجوبة تعصبا لقوم دون قوم وذلك
لا فعله في كثير من المواضع وخصوصا في هذه المسئلة وقال في شرح عيون الحكمة بعد ايراد
الاراء وايراد الشكوك ان الناصرين لمذهب ارسطاطاليس في ان الزمان مقدار الحركة لا
يمكنهم التوغل في شيء من مضايق المباحث المتعلقة بالزمان الا بالرجوع الى مذهب افلاطون
والاقرب عندي في الزمان هو مذهبه وهو انه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته ثم ذكر الاعتراضات
العقلية المذكورة على ارسطاطاليس مرتبا ودفعها اوزبها فاثم قال واما مذهب افلاطون فهو ابطل
المعالم الرسمية المعتضية اقرب من تلك الشبهات ابعد ومع ذلك فيعلم التام ليس الا
من عند الله وقال ايضا مورد اعلى مذهب ارسطاطاليس ان بديهة العقل حاكمة بان الله
العالم كان موجودا قبل حدوث هذا الى ذلك اليوم وانه الان موجود معه وانه
سيبقى بعده فلو كان تعاقب القبلية والمعية والبعدية يوجب وقوع التغير في ذات ذلك
الشيء المحكوم عليه بهذه الاحوال لزم التغير في ذات الواجب الوجود وذلك لا يعقل

فلذلك قلنا لولا وقوع التغير في هذا الحادث لامتنع وصف الله تعالى بالقبلية والمعية البعدية
بسبب وقوع التغير في شيء اخر فعلم انه لا يحوز ان يكون الزمان كذلك وهذا قول الامام فلا تكون
فانه يتناول المدة التي لم يقع فيها شيء من الحركات والتغيرات لم يكن فيها الا الدوام والاستمرار
وذلك هو المسمى بالدهر والسرمد واما التي حصل فيها الحركات والتغيرات فحينئذ يحصل لها قبليات
قبل حدوثها وبعديات بعد حدوثها لا لاجل وقوع التغير في ذات المدة والزمان بل لاجل وقوع
التغير في هذه الاشياء التي هي الحركة وقال المحقق علمت بالبرهان القاطع وجود هوية
متجددة متصرمة لذاتها بل تحليل يحصل بين وجودذاتها ووجود تجددها والشهاب البر
اوروها واستصعب حلها في باب الزمان والحركة فجمعها محلة العقد مدفوعة الصعوبة بفضل
الله حيث يحكي حينها في موضع اليق بها والحق تعالى وجوده الى صحة احل من ان يوصف
بالوقوع في القبلية البعدية بالقياس الى شيء من الحوادث كيف وهو لا انا المعية معها الا باعتبار حيثية
عن الزمانية وهي المعية الغير المنزهة عن الزمان والحركة والتغير والحدوث ولعل القدماء
في وجود الزمان مطلقا اراد به الجسمي وحده عن وجود الامر المتجدد بعينه وكذا من نفى وجوده
في الاعيان دون الاذهان اراد به انه من العوارض التحليلية المنتزعة وتماهي على المهيات
فقط لا من العوارض الوجودية التي زيادتها على معروضاتها في الوجود وكذا من جعله بالسرمد
جعله جوهرا اصحابنا هو نفس الفلك الاقصى اراد به الطبيعة المتجددة الفلكية فاراد
بنفس الفلك في ذاته وهويته وهو موافق لما ذهبنا اليه من انه مقدار الطبيعة باعتبار
تجدده الذاتيه وكونه لما ان الزمان كالجسم التعليمي ليس من العوارض الوجودية بل من وجود
المقدار بعينه وجود ما يتقدر به اولا وبالذات وكونه من العوارض بضرب من التحليل
الوجود من عوارض المهيه والذوات الموجوده بذلك الوجود ومن ذهب الى انه جوهر
مفارق عن المادة كانه اراد به الحقيقة العقلية المفارقة لهذه الصورة الطبيعية التي تتعدد
ويتجدد بحسب وجودها التجددي المادي لا بحسب وجودها العقلي الثابت في علم الله سرمدا او كم
ذهبوا الى ان الزمان واجب الوجود اراد به انه احل وارفع عن فهم الناس فرقة وردت
الحديث لا تسبوا الدهر فان الدهر هو الله وفي الادعية المنسوبة يا دهر يا ديهور ويا ديار
يا كان يا كينان يا روح ويوه كلام صاحب الحكمة قوله انه تبارك الذي سرمد وقد ذهب
الى المتغير دهر وفيه المتغير الى المتغير زمان اراد وا بالاول نسبة الباري الى اسمائه و
علومه وما كانت نسبة علومه الثابتة الى معلوماته المتجددة البدنية موجودات هذا العالم
فصل برتبتها بالمعية الوجودية وفالنسبة معلولاته بعضها الى بعض بالمعية الزمانية في ان
الزمان يمتنع ان يكون له اول موجود فاما الحركات فيثبت بنفسه عدم لا كما مع وجود دوام
العقليه ليس نفس العدم لان العدم يكون بعد ايضا وليس القبل بما هو قبل مع البعد فليس القبل
بما هو عدم قبلا ولا بعدا وليس القبل ذات الفاعل لان ذاته توجد قبلا وبعدا ومعا ولا شيء من
الاشياء الذي يصح ان يوجد مع المتاخر قبلا لذاته بهذا النحو من القبلية فاذن كون العدم
سابقا هو امر ذلك العدم للشيء متقدر في زمان حدوث وجوده بعد ذلك الزمان فيكون
قبل كل آن فرض بذاته زمان اخر وكذا العالم الى آن يفرض بنهاية فاذن الزمان مطلقا ليس له
بداية ولا نهاية ولهذا ذهب جمهور الفلاسفة من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر
فقد علم ان الزمان من لوازم الحركة والحركة من لوازم الطبيعة عندنا والطبيعة لكونها لازمة

وجسم حادث وجود الموجود لا يستقل و اقتضته وجوده لا يقتضي بل لا يحصى ولم يتقدم ولم نقم الله
بلا يحصى لم يقع لم يكن زمان وكل حركة حادث وكذا كل جسم فهو حادث عندنا محقق فيه العدم
سابق ولاحق كما ورد الاشارة اليه وهذا غريب عالي قبل هذا التقدم امر وهمي يتقدر كما
ان موضع العدم خارج العالم وهم محض فكما لا يلزم من هنا ان المكان لم يكن عدمه في مكان
فكذلك لا يلزم من هنا ان الزمان لم يكن عدمه في زمان معقول لكن العقل يدرك بعد ثبوته ترتيبا بين
وجود شيء وعدمه بحيث لا يجتمعان وليس ذلك الترتيب العلية لان العلة والمعلول يجب ان يكونا معا
ولا بالطبع لان المتقدم بالطبع لا يستحيل ان يقارن مع المتأخر بالطبع وهو ذلك ان الشرف
والكمال فيجب ان يكون بالزمان وما حكم به لا نعني بالزمان الا هذا النوع من الترتيب فان لم يحصل بينه
الترتيب علمنا انه ليس وجود الزمان بعد عدمه ولم يحصل كان عدم الزمان في زمان التقدم واما الوقت
بين ذلك وبين الاحياز المتوهمة خارج العالم هو كالحيز في كونه معنيا لا يفتقر الى اجزاء واما
في كونه محدثا فيتوقف على مسبوقيته بالعدم فان قال قائل هذا يوجب ان يكون آنه العالم زمانا و
لم يكن للزمان زمان اخر وتسلسل الازمنة الى لا نهاية معقول ما تقدم اسد تعالى على الزمان المعين
فهذا ارجع الا الزمان انقضا من ذات تعالى ولم يكن قدسا عن التغير متعاليا عن الزمان وما معه
زمانه يرجع الا الغيبية لكنه لما كان مع كل شيء لا تراه له فهو مع الزمان الى ان ينتهى الا يوجب تغيرا
فصدق عليه انه يوجد قبل الزمان المعين كما يوجد معه وبعده واما كون كل زمان مسبوقا بزمان
اخر يعني لم يعدم كل زمان بزمان فهذا الوجه لم يكن قبل كل زمان زمان وقبل كل حركة حركة
وقبل كل جسم جسم الا لا نهاية فهذا التسلسل غير ممتنع لان ثبت ولان هذه الاشياء من الامور المتعلقة
الوجود التي يشاركها فيها الوجود والعدم فكل وجود لم يوجد عدما لم يوجد وكل عدم لم يوجد وجودا
لا خر عدم الزمان لما يصحح الزمان فان قال القائل المذكور وقوع المعية بين الله ورسل على
لم يكن المعان في زمان اخر نقارنهما وكذا وقوع المعية بين عدم الزمان والزمان الذي
او ملحقه يستدعي زمانا منهما معقول وقوع المعية انه بين شيئين ليس احدهما نفس الزمان
المعين يوجب زمانا واما المعية بين الزمان وشيء فلا يقتضي زمانا اخر اذا كان به المعية بينها نفس الزمان
المعين لان حقيقته لانه جزء من الوجود سائر الوجودات فان هذه الساعة لا تتصور
الا هذه الساعة وتستحيل وقوعها قبلها او بعدها وكذا اعم من افراد الزمان واوانه في وجود
كالوجهين الصورتان المحمولة بحمل البسيط فاذن وقوع كل شيء مع زمان لا يستدعي زمانا اخر
واما وقوع شيء مع شيء اخر ليس واحد منهما زمانا فانه يستدعي وجود اخر بالذات بوجه المعية بينهما وكذا
الكلام في التقدم والتأخر فان الزمان لذاته يقتضي التقدم والتأخر لا من ذلك من لوازم ماهيتها
فكل زمان من الازمنة قبل وقبلية بالنسبة الا اخر وكذلك بعده وبعديته بالنسبة الا اخر ومع ومعية
بالنسبة الا ما تقارنه وليس لقائل ان يقول يلزم ان يكون من مقولة المضاف فلانا نقول هذا انما
وقع من مفهوم الشيء ووجوده فمفهوم الزمان من مقولة الكم وهو في نفسه متقدر متصل غير
قار ولكن وجوده متقدم لذاته على شيء ومتأخر لذاته عن شيء و فرق بين ما المعقول منه يلزم
معقولا اخر وما وجوده متعلق بوجود شيء اخر او بعدمه فالتقدم والتأخر عرضان لماهية الزمان
لذاتها لا ان وجودهما وجود التقدم والتأخر وهما التقدم والتأخر من مقولة المضاف فلا وجود لا يعدم
والمتأخر يمنع ماهية التقدم والتأخر لا وجود حتى الاضافة وهنا اشكال اخر وهو لما جاز ان
لا يوجد ولم يكن مخالفة المعية مع ان اجزاء المتصل لا بد ان يكون متشابهة وكما ان كل جزء
منه يقتضي لذاته مرتبته التي له من التقدم والتأخر فان يوم الخميس لا يمكن ان يكون يوم الاربعاء
ولا يوم الخميس الاخر قبله او بعده فيعود المحالات المذكورة والجواب عنه ان ثبت به اجزاء

المتصل عبارة عن كونها بحيث لا اختلاف لها فيما بين وصف الاتصال ولم اختلف فيه لما اقتضى
وجود الاتصال فان يكون بعض المتصل بحال وبعضه بحال اخر بمقتضاها نفسك شك به من ال
من ضروريات نحو وجوده الاتصال فكما لم يكن لكل جزء من اجزاء المكان الواحد بحال غير حال
صاحبه فيما يقتضيه لذاته وحدة المكان واتصاله فكذلك لم يكن لكل ساعة من الزمان بحال غير
حال سائر الساعات امر يقتضيه وحدة الزمان واتصاله فصل سوا احتجاج من قطع للزمان بداية
ان المنتهين للزمان بداية احتجوا اما سور الاول لان الحوادث الماضية يتلاحق اليها الزيادة والنقصان
وكل ما كان كذلك فله بداية فللحوادث بداية اما لو كانت الحوادث الماضية عن معنيين يتوقف
حدوث الحادث اليومي على انقضاء ما لا نهاية له فيستحيل وجوده لكن التالي محال فالمقدم مثله
وكذا المقدم والثالث لان كل واحد من الحوادث اذا كان له اول وجب ان يكون للكل اول و
الرابع لان الحوادث الماضية قد انتهت الينا فلو كانت الحوادث الماضية غير متناهية لكان الغير
المتناهي متناهيا وهذا خلف والخامس لان الازل اما ان يوجد فيه حادث او لم يوجد فان كان
والا لم يكن الحوادث حادثا وان لم يوجد شيء من الحوادث في الازل يوجد حالة لم يكن فيها شيء
من الحوادث موجودا فاذن كل الحوادث مسبوق بالعدم والسادس لان الامور الماضية قد دخلت
في الوجود وما دخل في الوجود فقد حصره الوجود فيكون محصورا متناهيا فهي متناهية والسابع
ان كل واحد من الحوادث اذا كان مسبوقا بالعدم الازلي فاذا فرضنا حادثا وفرضنا حوادث
لا اول لها لزم ان يكون ذلك الجميع لا يتقدم على وجوده ولا على عدمها وهو محال لم يكون الشيء لا
يتقدم امورا و يتقدم على ما هو سابق على كل واحد من تلك الامور لان نصيره حكم السابع المسبوق في
التقدم حكما واحدا الثامن لان العالم لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فالعالم حادث فهذه وجوه
ضعيفة لا اساس في حدوث هذه الزمان والحركة وما يتعلق بها اما ما يتحجون به اولا فهو ماخوذ من ان
ما هي الا اعداد حاصلة انما يجمع دورات الماضية او الازمنة كالسنين او عدد النفوس الماضية ثم نضم
الماضي المستقبل دورة او سنة او نفسا اخرى فنأخذهما على وجهها مبلغا! ومع الزيادة مبلغا
اخر فيقابل بينهما بالتطبيق فلا بد من التفاوت في احد المبلغين على الاخر بقدر ما زاد وما زاد
على الشيء المتناهي فهو متناه واذا علمت ان الحركات والازمنة والحوادث لا كل لها وان المستحيل
اجتماعها فكل ما يبتني على اجتماعها المستحيل لا يصح وانما يصح الا نهاية في الازمنة والحركات لعدم
اجتماعها ومبنى اثبات الزمان والحركة وكذا الاتصال لها وتمادتها على عدم الاجتماع في الوجود وانما
وجودها اللاحق العدم السابق وبالعكس وانقضاء العدم السابق الوجود اللاحق وبالعكس فكيف يصح فرض
اجتماعها المستحيل ليمتنع لوقوع الاجتماع المستحيل اللانهاية التي صححتها الاستحالة شيء فهو فرض شيء على المستحيل
من جهة استحالته وهو غير صحيح واما ما احتجوا به ثانيا فيقال فيه وفيه ان الممتنع من التوقف على الغير
المتناهي هو ما يكون الشيء متوقفا على ما لا يتناهى فلم يحصل بعد وذلك هو الذي لا يكون الا بعد وجود
ما لا يتناهى في المستقبل لا يصح وقوعه فاما في الماضي فلم يكن حالة فيها الغير المتناهي الذي يتوقف
عليه حادث معدوم ثم حصل وحصل بعده الحادث الذي يتوقف عليه اذ ما من وقت يتوقف
الا وكان مسبوقا بما لا يتناهى وان اريد بهذا التوقف انه لا يقع شيء من الحوادث الا بعد ما لا يتناهى
فهو بعينه محل النزاع فكيف يجعل حجة على بطلان نفسه واما ما ذكروه ثالثا فهو يجعل الحكم الثابت من اجزاء
حكم كل واحد على الكل وهذا لم يسلطوا الا بالاحتجاج به لان النفوس الناطقة الماضية مجموع عندهم كل
بكونه مسبوق العدم اذ ليس فيها الا حادث فكذلك المعلول الذي هو المجموع وهذا ولكن الى اقرب
ما سبق المسلم اقتصارا على ما يجوز بعده حكم كل واحد على الكل بل الاستدلال بحدوث العلة على حدوث
المعلول الا انه لا يجمع عن ضم هذا فان حدوث مجموع النفوس لا هو مجموع لا يستلزم حدوث

الزمان وما فيه فلكل وقت حدث للعدوس مجموع اخر وكذا العالم بجملته يحدث في كل حين و
لا سبيل سدا على نهايته باعداد الحوادث التي لا نهاية لها في وقت والجواب عما ذكروه
رابعا ان انتهاء الحوادث الينا بمعنى ثبوت النهاية لها من هذا الجانب الذي يلينا و
ثبوت النهاية من جانبنا لا ينافي اللانهاية من جانب آخر في حركات اهل الجنة لا نهاية لها
مع انها من جانب البداية لها نهاية والجواب عما ذكروه خامسا لم لا الازل الذي فيه تحدد
في حالة معينة بل هي عبارة عن نفي الاولية فالى حدث الزمان الذي يسبقه العدم تفتح وقوعه
في الازل مع انه يحكم بأداة الوهم بالمعارضة بالصحيح ان يقال صح حدوث الحوادث بكل كانت
حاصلة في الازل ام لا فان كانت حاصلة فالحكم بحدوث حادث ازلا وذلك محال وان لم يكن
فللصحة مبدء وهو محال في العالم بهذا الكلام قادح في الصحة اعني القدرة فكذا ههنا وعما ذكروه
سادسا ان المراد بالحصر ان يكون للشيء طرف وحيث نسلم ان الحوادث محصورة من الجانب
الذي يلينا ثم لا يعارض ذلك بنفي حدوث الحوادث وعما ذكروه سابعا انه ان عنيتم بما ذكرتم
ان يكون الجسم موصوفا بكل الحوادث ويكون موصوفا بعدمها معا فذلك باطل لان الحوادث
ليس بجملتها وجود حتى يكون الجسم موصوفا وان عنيتم به انه كل وقت من الاوقات يكون موصوفا
بواحد منها فهو في ذلك الوقت ليس موصوفا بعدم ذلك الحادث بل بعدم غيره من الحوادث فلا يتحصل
فيه العدم وحدة المحل فيما ذكروه ثامنا وهو قريب المأخذ مما سبق لدى التقدم ما به على الكو
الذي اشتهر منهم وجه آخر الخلل اما المقدمة الاولى وهو قولهم العالم لا يخلو عن الحوادث اذا
عنيا بالعالم مجموع الاجسام فانه لا يخلو عن الحركات وغيرها وان عنوا به المجموع مع مجموع فقد عرفت ان
ذلك انما كان صحيحا فانه لا اعداد الحوادث في كل حين مجموع آخر لكن لا ينفعهم وليس عنايته كما
يعقلون ما سوى الواجب الموجود فان الوهم قائم على ان في الموجودات الممكنة امورا لا تعتبر
اصلا فيكون المقدمة الاولى منقوضة باطلة واما المقدمة الاخرى وهي ان ما لا يخلو عن الحوادث
لا يسبقها ففيها خلل لانه ان اريد به انه لا يسبق احادها فان من البين انه متقدم على كل من حدوث
من الحوادث بالضرورة وان اريد به انه لا يسبق جميع الحوادث فالحوادث لا جميع لها اصلا حتى
يسبقها شيء فتقول لهم لا نسلم انه لا يسبق الحوادث فهو حادث عين محل النزاع قال بعض مذاهب
الحكماء لا يصح خلو الاجرام الفلكية عن الحركات اصلا ولا سبقها لاستقراره بناء اي ما خلت عن
آحاد الحركات قط ولكن المتحرك متقدم على الحركة تقدما ذاتيا فيحتاجون ههنا الى الجمع
الى اثبات نهاية الحوادث وقد سبق الكلام فيه بعد هذا ما وقع من الابحاث والمناقضات في
الطرفين ونحن بفضل الله وتوفيقه قد اوضحنا هذا السبيل وكشفنا عن وجه المطلوب من حدوث
العالم وسبقه كل شخص من الاجسام وطبائعها ونفوسها واعراضها بالعدم الزماني
عليها وصححنا في اثبات المقدمتين من الحكم بان جواهر العالم لا تخلو عن الحوادث لذاتها وكل ما لا
يخلو عن الحوادث لذاته فهو حادث زمانا فالعالم بجميع ما فيه حادث زمانا ولم يبق بحمد الله
بحمد الله في هذا المرام وبقي البعض وله موعد سنعود اليه ان شاء الله والعلم لله اكثر الناس
يصعب عليهم الاعراض عن سنتهم وعن محل الخلاف فانهم اذا قالوا العالم حادث فان
سئل عنهم ما اردتم بذلك فقد عنوا به الجدة لا انهم لم يعنوا به انه محتاج الى الصانع المؤثر
فحكم فالحكم به على اتم وجه واوكده لانه قائل بافتقاره الى المؤثر حدوثا وبقاء ولكن عنوا
به ان العالم يسبقه عدم زماني فلا يمكنهم الاعتراف من ان العالم حادث بالمعنى الذي عنوا به
اذ ليس جملة العالم مسبوقا بتقدم الزمان على العالم ليكون متقدما العدم عليه فيها زمانيا
ولهم افصحوا عن مذهبهم بان العالم ليس بقديم بمعنى التقدم بل بمعنى ان لا اول لحدوثه

ثم وان عنوا بالعالم ليس اسم فقال انا اذا اردتم بذلك فان الدائم قد يعني به وجود الموجود
وهو مستمر الوجود زمانا طويلا ودوام العالم بهذا المعنى لا نزاع فيه والمشهور الذي
الجمهور وان عنوا به انه كان وقت لم يكن فيه العالم فهو محال لانه ليس قبل العالم وقت
لم يكن فيه العالم اذ هو مسبوق بحول قبل الوقت ووقت لم يكن فيه وقت ولكن قال واحد منهم اردت
به انه ليس بابدي فيستغرق الازل وعاد التردد والمحذور المذكور وان قال الذي في الذهن
معناه يسلم ان الى القدر الذي في ذهنه من اعداد الحركات متناه ولكن لا يلزم من ذلك نفي وجود
العالم على عدوات الباري ثم اذا فرض لها المجموع فهو ايضا حادثة ولكن قال اعني بالحدوث
انه كان بعد ما لم يكن ... كان السبق الزماني فهو مع كونه منافيا لما تقضي المطالبة لا استند
وجود الزمان قبل العالم وهو من جملة العالم وان اراد به السبق الذاتي المحضة قيل له فان العلة في
معترف بان عدم الممكن متقدم على وجوده تقدما ذاتيا ولكن قال المراد ان الباري متقدم على العالم
بحيث يصح ان ... العالم زمان فليس هذا مذهبه وليس قبل العالم شيء عنده غير ذات الباري وهو
مذهب الحكيم بعينه فبمعنى التقدم الحقيقي الذي هو في الحقيقة تقدم فلا يتعين النزاع ههنا الا ان
تقول احد المحصلين يعرف العالم على غير ذات الله ولم يكن في وجوده ذاته وصفاته وفعل
الاخر يكفي ... تعلق المركز عن المركز واعلم لذلك المسئلة انها ان المعطلين اثبات الصانع
المبدع الذي يفيد الموجودات من دون سابق على ذاته وحادث بعد ذاته محلا له عظم
المهمات وافضل العلوم والمسائل فان من لم يعرف توحيده في الفعل لم يعرف توحيده
في الذات ولا في صفة وجوب الوجود ولا القدرة ولا العلم ولا الارادة ولا الحكمة ولا غيرها من
الصفات فاذا علم الانسان بهذه المسئلة وعلم وجود النفس وبقاءها وكيفية معادها ورجوعها
بعد ما عرف مبدءها وفاعلها ووحدانيته فقد حصل من العلم شيئا عظيما ولا يشتبه عليه ما يعرف من
العلوم والمسائل وهذه المسئلة اذا عرفت وحكمت وعلم اسباب حدوث الحادث وفوائد الغائية
وان هويات الاجسام بعللها بعينها محدودة لحلة الحشر كما اشار اليه القرآن وقوم اخر لا من غير
ان يحصل بها قاعدة حكمية فقد تمهدت قواعد الاصول لعالم الكشف والشهود والعقل تمهيدا باوضح
طريقة واحكم سبيل الناس يتحيرون في ان واجب الوجود اذا لم يتغير ولم يتسخ لصفة فكيف
يحصل الحوادث ولا يكون الا ان يعتمد اليه في البحث فلم يتقن هذه المسئلة واخواتها واذا
نظر في مسئلة العلة والمعلول بحث البحث والانظار تفحصت ارجع بمجال البحث ومع القدرة العقلية
الجزائية فيها لا يبقى للمباحث كلام ولا يثبت معها معقول قال بعض العلماء قول القائل العالم قديم بالزمان
هو قول محض الا ان يحتمل او يقال لها الذي يعني بالعالم فاما ان يقول عنيت به الاجسام كلها
كالسموات والامهات واما ان يقول عنيت به كل موجود سوى الله فان عنى به هذا المعنى المذكور فيحل
بهذا الكثير من الموجودات المذكورة بحيث ليس العالم غير متوقف الوجود على الزمان ولكن عني بالمعنى الاول
فلم يجز ايضا لان معناه لم تزل الاجسام موجودة مذ كان الزمان موجودا وهذا مشعر بان الزمان سابق
على الاجسام في الوجود وليس كذلك فان الاجسام سابقة الوجود على الزمان والزمان متاخر عنها و
كان ذلك بالرتبة والذات ولكن قال ليس المراد هذا ولا ذاك بل لا اعلم قوله الا ما فهمناه فقد بيّنا علمنا ان
ما فهمناه واما لم يفهم من مقصوده فالكلام عليه من شأن البحث كان يعلم لم تزل الاجسام موجودة منذ كان
كان الحق موجودا فهو خطأ يعلم لان الاجسام لا توجد اصلا حيث في حد الحق لا الآن ولا قبله ولا بعده
ومن صار لان الله العالم موجود الآن مع الحق فهو مخطئ خطأ على ما نجت الحق بالحقيقة في ذاته لا زمانه

ولا مكان وان لم نخل منه زمان ولا مكان ولا ذرة من ذرات العالم فهو مع كل ذرة لكن
لا معية ولا معية فهو سابق الوجود على وجود العالم كما انه سابق الوجود على وجود صور سده
الكلمات المسطورة في هذا الكتاب مثلا من غير فرق اصلا ومن فرق بينهما لم يوجد في مفصل الشبه
ولم تنزه المولى عن الزمان كلما منزه عن المكان عند العوام الذين يزعمون انه جسم مكاني كغيره من
المحسوسات فهو بعيد عن الايمان الحقيقي الحاصل للعارف في اول سلوكه وهو انه تعالى سابق
على المستقبل من حيث سبقه على الماضي من غير فرق وهذا التحقيق عند العارف ولذا كان كثير من العقلاء
عاجزين عن دركه انتهى اقول الذي ذكره هذا العارف عن كلام وقع فيما حدوث العالم اذ الحكماء لم يقولوا
بتقدم الاجسام الفلكية وامهات العناصر فانهم قالوا بان نسبته تعالى الى المستقبل كنسبته الى الماضي
وليسوا عاجزين عن ادراك هذا فادعى حين قوله بقدم الاجسام لا يوجد حيث يوجد الحق لا ههنا الآن
ولا قبله ولا بعده وهكذا كل محمول بالقياس الى موجوده ومع ذلك ذهبوا الى … اكثر العقلاء
… ولهم الى … ظهروا قدم الاجسام بان وجودها غير مسبوق بعدم زماني فلا يرد عليهم ما اورده … اصلا
فالمصير في هذه المسئلة الى ما حققناه من تعودنا … في هذه الدورة الاسلامية وحكماء الاسلام
وسائر العلماء لم يصلوا الا الى هذا المرام والا لاشتهر منهم ولكن لان الدورة كانت متوقفة عليها
في هذه الازمنة واقرب ما وقع الاصطلاح به في هذا الموضع قول بعض المتكلمين من النصارى في
ان العالم متناهي القوة وكل متناهي القوة متناهي البقاء فيستحيل ان يكون ازليا فالعالم يستحيل
ان يكون ازليا ولا يرد عليه ما اورده صاحب المطارحات بانا نقول ان العالم متناهي قوة البقاء لكنه
غير متناهي البقاء لا لذاته ولا لقوته بل لان علته دائمة وهي ممد له … بالقوة الغير المتناهية للآثار
والحركات وغيرها اقول قوله غير متناهي البقاء لا لذاته ولا لقوته كلام مجمل مختلط لا
… اراد به انه بحسب … الاحكام … في القوة القابلة لوجوده التي يفيض عليها من الواجب
يبقى ويدوم فلعل هذا غير مقصود المستدل اذ ربما ادعى ان وجود هذه الجواهر الجسمانية متناهي القوة
لا انها من حيث مهياتها ليست ذات قوة غير متناهية كيف وهي بحسب مهياتها ليست بموجودة فضلا عن
كونها غير متناهي القوة وان اراد به ان ذاتها الوجودية وهوياتها الصادرة عن الحق على …
… متناهي القوة الا انه يحدث من العلة الدائمة القوى والآثار فنقول هذا ممكن على وجهين
احدهما ان وجودها الشخصي المتناهي في القوة والقدرة يبقى دائما لكن يصدر منها الآثار كلا ومن
الغير المتناهية بامداد المبدء الحق كما يدل عليه ظاهر كلامه فان وجود الاعراض والآثار والاحوال
اللاحقة للشخص تابع لوجوده والشخص الجوهري يكون في الوجود من جميع ما يتبعه ويتصل الوجود لا
تصل اليها الا بعد الذي يتم على المتبوع الملحوق به ما يتفرع عليه من عدم تناهي الآثار والافعال … لزوم
عدم تناهي العلة المستقلة سواء كانت فاعلية او قوة قابلية او آلية او موضوعا ولا
ينتقض ما ذكرنا لان … الاول الذي يقبل اثارا غير متناهية لانها لا تقبل هذه الآثار الا بتوسط
الاستعدادات والقوى الغير المتناهية وليست وحدتها الباقية الا وحدة مبهمة تتجدد في
كل حين بتجدد الصور والقوى وثانيهما ان … وجودها في كل وقت ولذا كان متناهي القوة
الا انه يفيض من المبدء في كل وقت على ذاتها قوة اخرى وهوية غير التي فاضت اولا
فهذا اقول بحدوث العالم ودثوره فيكون … مسبوقا بعدم زماني ازلا وهو غير مقصود
القائل المتدين باحدى الملل الثلاث اعني التهود والتنصر والاسلام نعم لو منع قول
القائل بان العالم متناهي القوة بان من العالم ما لا يتناهى قوته كالمفارقات المحضة لكان
له وجه الا انك ستعلم … تحقيقنا ان الصور المفارقة ليست … في جملة
ما سوى الله فلا يقدح قولنا العالم وجميع ما فيه متناهي القوة عن ان … ولا دائم العدد

لكل شخص

بل بالمفهوم

بل بالمفهوم المعتبر دون الوجود الشخصي والهوية **فصل** في حقيقة الآن وكيفية وجوده
وعدمه اعلم ان الآن يكون له معنيان احدهما ما يتوهم على الزمان والثاني ما يفرض
على الزمان اما الآن بالمعنى الاول فهو حد ولا طرف للزمان المتصل فالبحث في كيفية وجوده
وكيفية عدمه اما كيفية وجوده فلما علمت ان الزمان كمية متصلة وكل كمية متصلة فانها
قابلة للقسمات غير متناهية بالقوة لا بالفعل الا بواحد من الاسباب الثلثة القطع و
اختلاف العرض او الوهم لكن حصول القطع ممتنع في الزمان لما عرفت فبقي الامكان لاحد
وجهين اخرين وذلك بموافاة الحركة اياه فيما تحدث حدا مشتركا عن تقسيم كمية طلوع او
غروب واما بحسب فرض الفارض بقوته الوهمية واما كيفية عدمه فالكلام فيه على ما مهد في عدة
مواضع الشيخ في الشفاء وغيره وهي ان وجود الشيء الواحد الزماني او عدمه اما ان يكون دفعيا
بان يحصل او يعدم دفعة في آن يختص به فان استمر كان ذلك الآن اول آنات حصول الوجود
او العدم وان لم يستمر كالامور الآنية كان مجرد ذلك الآن لا على طرف الحصول واما ان يكون
تدريجيا بان يكون الشيء الواحد له هوية اتصالية لا يمكن ان تحصل الا في زمان وحينئذ فحصل على
سبيل الانطباق عليه وبعبارة ذلك بالحصول على سبيل التدريج ولا يلزم ان يكون حصول ذلك
الشيء حصول اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان بل انه من حيث هويته ليس متكثرا عن اشياء كثيرة بل هو شيء
واحد من شأنه قبول التجزية لا اجزاء فهو قبل عروض الفرض ليس الا شيئا واحدا منطبقا على زمان
واحد ولا يكون له طرف يوجد هو فيه لان وجوده ممتنع الحصول في طرف زمان او حد من حدوده
بل واحد ليس يحصل متقررا لجميع ذلك الزمان واما بعد عروض التجزية فيكون حصول اجزائه في اجزاء
ذلك الزمان شيئا بعد شيء فهذا الى حصل اعني ما يكون له حصول في واحد تدريجي لا يكون له آن ابتداء
الحصول بل طرف حصوله انما هو الزمان لا الآن واما الذي يكون زمانيا بان يكون حصول الوجود
او العدم في نفس الزمان لا في طرفه ولا فيه على سبيل الانطباق عليه اذ لا يكون للشيء الحاصل
هوية اتصالية منطبقة على الزمان بل انما يحصل في كل جزء من ذلك الزمان على نحو الاجمال لان
يوجد او يفرض في ذلك الزمان آن ويكون ذلك الشيء حاصلا فيه ولا يكون كذلك الحاصل
آن اول الحصول اصلا لا طرف ذلك الزمان ولا آن اخر فيه ويتقرر القول على هذا الاسلوب
ما نصه … ما ذكره صاحب الملخص ان وجود الشيء بتمامه او عدمه اما ان يحصل
شيئا فشيئا فيكون في زمان على وجه الانطباق عليه والانقسام لا الاجزاء بحسب انقسام او دفعة
واحدة فيكون في آن فعلي وهو آن اول الحصول لوجوده او عدمه وكذلك التعقل وجود
الشيء او عدمه اما ان يحصل دفعة فيكون في آن هو اول الآنات لحصوله ضرورة او لا دفعة بل
فعلا فعلا فيكون لا محالة في زمان ينطبق عليه فكيف يتصور هناك الواسطة وكيف يتصور
حدوث الشيء … آن اول فانه ممتنع مع ان كلام … الحقيقي … وجود الشيء او عدمه مستمرا
مستمرا او وجود الشيء او عدمه دفعة بمعنى الذي يحصل في آن واحد يختص به ابتداء وجود الشيء
او عدمه ليس مقابلا لما هو … الازمنة المقابلة فان مقابل الذي يوجد مستمرا … الا يوجد مستمرا
وهو اعم من الذي يوجد مختصا حدوثه بآن ومن آن يوجد لا كذلك كما ان مقابل الذي يوجد مختصا
حدوثه بآن اعم من الذي يوجد مستمرا او من آن يوجد لا كذلك فالواسطة محتملة وهي ان يكون الشيء
موجودا بتمامه في جميع الزمان وفي كل جزء من اجزائه ولا يكون حدوده لا على الانطباق ولا يكون

حصوله

وجودهم

موجودا في مبدء ذلك الزمان والزمن والمحض او حيا الى اسلاف حدوث وكذا
حال حدوث الاعدام في التثليث المذكور كما ستبين فسبيل البرهان على تحقيق
الاقسام على سياق ما سلف في الكل هو ان ينظر هل الآن المفروض من زمانه في احدهما
بحال من الاحوال بحال اخرى ومن المعلوم ان الذي هما فيه في المثال نقيضين او المتقابلين
يمتنع خلو الموضوع عنهما جميعا في ذلك الآن ثم من الامور ما يحصل في آن وتثبت به حالة في
اي آن فرض من زمان وجوده ولا يحتاج في كونه الى آن يطابق بعده كالمماسات والتربيع و
غير ذلك من الهيئات القارة فالآن كذلك فالشيء في ذلك الآن الذي هو الفصل المشترك
موصوف به ويمكنها ان يقع وجوده في الزمان الباقي وحده والآن الفاصل بينهما لا كالحركة
التي لا تتشابه حالها في آنات زمان وجودها بل يتجدد حكمها في كل آن فرض بعد ما لا الى
وبعد عن المبدء ... فيحصل بعد الآن الذي هو الفصل المشترك في جميع الزمان
الذي بعده وفي جميع آناته وكذلك ما لا يقع الا بالحركة كالمماسات فلمثل هذه الامور لا يكون
اول آنات التحقق والآني ما لم يتحصل ذلك الآن الذي هو الفصل المشترك فلا يلزم في الآن
او يتخلل بينهما زمان فيلزم خلو الشيء في ذلك الزمان عن الحركة والسكون والمماسة واللامماسة
مثلا وما فيه الحركة التوسطية موجودة فيها ولا يحصل في الآن الذي هو طرف زمان الحركة
القطعية لانه طرف آنات السكون فيها وذلك الآن منطبق على طرف المسافة ومبدءها
فكيف يصدق على المتحرك بعده متوسطا بين مبدء المسافة ومنتهاها وانما يصدق في كل الآن
فلا يخلو عنها آن من آنات زمان الحركة ولا جزء من اجزاءه ولا يمكن ان يتلو ذلك الآن آن
اخر فيقع التتالي بين الآنات فاذن هي موجودة في زمانها وفي كل آن منه وليس لها آن يستقر
الحصول وكذلك ما لا يتم حصوله الا بالحركة ولا يستدعي حدوثها حين الحركة القطعية وايضا
ما يختص وجوده بآن فقط كالامور الآنية الوجود فهو اما يعدم في جميع الزمان الذي بعد ذلك
الآن وفي جميع الآنات التي بعده ذلك الآن ولا يكون لعدمه آن اول يختص به ابتداء حصول
العدم فاذا عرفت هذه الاصول فلتحكم في كيفية عدم الآن بل عدم كل ما يتعلق عليه فان هذا الآن
او الآني اذا وجد بعده لا يخلو اما ان يكون عدمه تدريجيا فكان بسيطا فيكون الآن زمانيا والآني
زمانيا هذا خلف وان كان دفعيا فاما ان يكون آن عدمه متصلا بآن وجوده وهو تتالي الآنين
وذلك ممتنع واما ان يكون متراخيا عنه وحينئذ لا يخلو اما ان يكون بين الآنين زمان متوسط
فحينئذ يكون الآني مستمرا في ذلك المتوسط واما ان لا يكون بينهما متوسط فيلزم التتالي في الآنات الكلام
في عدم الآن الثاني كالكلام في عدم الآن الاول ويلزم منه تركيب الزمان من الآنات المتتالية
والكل محال فالحق ان عدمه في جميع الزمان الذي بعده وليس له آن اول الحدوث وهو صحيح
فان قلت مبدأ عدم الآن في جميع الزمان الذي بعده ليس كل آن منه مسبوق بعدم من قبل
ابتداء عدمه ومن المعلوم انه ليس ابتداء عدمه في جميع الزمان الذي بعده فهو اما ان يحصل في زمان
او دفعة فيعود الاشكال قلنا ان ابتداء الشيء له معنيان احدهما ان الزمان الذي يحصل
ذلك الشيء فيه الآن الذي يحصل فيه اولا ويقال له ابتداء عدم ذلك الآن بالمعنى الاول هو
بمعنى وجود ذلك الآن وآخر الابتداء بالمعنى الثاني فلا يكون لعدمه ابتداء بهذا المعنى وقد عرفت انه لا يلزم
ان يكون لكل حادث ابتداء يكون هو حاصلا فيه فان الحركة ليس لها ابتداء يكون الحركة حاصلة فيه و
كذلك السكون واعلم انه يندرج في النوع الاول كل ما يكون حصوله دفعة الآن في جميع الامور الآنية
كالوصولات والحدود والمماسة والوصول الى غاية الحركة والتربيع والتسديس وسائر الاشكال والتماس

للاجسام البرهى المعارضة ببعضهم [?]

والانطباق

والانطباق احدى الدائرتين على الاخرى واحد الخطين على الاخر وكل ما يكون له ابتداء الحدوث
ثم يستمر وجوده زمانا ويندرج في النوع الثاني الحصول التدريجي كالحركات القطعية وتقادير حركات
من الازمنة وكل ما يتبعها من الهيئات الغير القارة بالذات او بالعرض كالاصوات وامثالها ويندرج
في النوع الثالث الحركات التوسطية وما يتعلق بها كحدوث الزاوية بالحركة كما في المسافة
الى ونحو ذلك حيث تتغير بتغير موازين لا من حيث لا احدهما عن الموازاة الا ما حصل وكذا الالتحاق
والافتراق من السطحين او الخطين بالتمام وانقطاع من الانطباق وخلو الاولى الحاصل في الآن
وما شاكل ذلك لا يتم الا بالحركة عن انتهاء حصوله وعدم الامور الآنية والاعدام الطارية للحوادث
بعد اجزاء زمان وجودها وغير ذلك مما يكاد يحكم عليه بطل الكل في الآن الذي يمتنع وجوده على وجود
الزمان وهو وحده بل يرجع الى صل باحد الوجهين المذكورين اما الاول بالمعنى الاخر وهو الفرق بين
تعقل الزمان المتصل بسيلانه فيتحقق وجوده بالمعقول للذات والحركة والزمان ملتبسا بشيئا ليعقل في جميع
ما يتعلق بوجودها فكما يمكننا ان نعرض في المسافة المشتركة بين الفعلين عقلا بسيلانه كما يتعقل الفعل الحا
بسيلانها وكذا في الحركة بعد ما عرفت ان الامر الوجودي التوسطي منهما هو الكون في الوسط الحقيقة المذكورة
يتعقل بسيلانه الحركة بمعنى القطع فاذا كان كذلك فلا يمكن ان يكون للزمان شيء سيال يتعقل الزمان
بسيلانه ويقال له الآن السيال وهو مطابق للحركة التوسطية وكما ان التوسطية الحاصلة عن التعقل الذي
هي الحدود والاطراف وكذا الحركة التوسطية عن الاكوان الدفعية والوصولات الآنية فكذلك العقل
للزمان عن الآن الذي يعرض عنه باعتباره في ذاته عن اعتبار كونه فاعلا للحركة وسيلانه الزمان فيطابقه في

فصل

سير كيفية عدم الحركة وما يتبعها اعلم ان القول في عدم الحركة القطعية والزمان
الذي يتعلق عليها لا يخلو عن اشكال فمنهم من ذهب الى انها وكذا ما يليها من الزمان معدوم في كل
الزمان اثلا وابدا قائلا انه بعد عدم الحركة لو وجد لكان مختص بقطعة من الزمان ولا يوجد في غيرها
فيكون في غير تلك الزمان معدوما ازلا وابدا وهو محال اولا فلان الكلام في نحو البقاء الى
الزمان عندهما ونحو حدوث ذلك العدم فلا يصح القول بان ذلك في الازل وفي الابد واما ثانيا
فلان العدم والوجود متقابلان لا يخلو الموضوع عنهما ولا يصح اجتماعهما في شيء واحد فاذا
قلنا ان الشيء ابدي نحو الوجود وان وجوده يحصل شيئا فشيئا فكل جزء حصل منه يليه العدم الذي
بازائه ولم يرتفع عدم جزء الاخر حتى وجد ذلك الجزء ايضا وارتفع بوجوده عدمه خاصة لا عدم الكل
جزء الاخر بل عدم الجزء الذي غير ثابت عند وجود هذا الجزء وهكذا فعلم ان الشيء التدريجي كما
ان وجوده تدريجي فكذلك عدمه تدريجي الا شيء انه وقع الاستدلال على ان عدم الآن ليس
تدريجيا والا لكان وجوده تدريجيا فكذلك الحكم بالعكس يظهر منه ان وجود الشيء اذا كان
تدريجيا كان عدمه ايضا كذلك فوقع الاشكال ويتضح لنا تدقيق النظر فيعلم انه لا يحصل
بحصول الحركة والزمان من الامور الضعيفة الوجود بل الذي يحصل بالحركة كان عدمه افراد
المعقولة كالسواد المتدرج والكم المتزايد فيه وعدمهما وجوده الزمانا ضعيف مختلطا بالعدم فكان
وجوده على هذا الوجه تدريجيا فكذلك عدمه وزمان وجوده زمان عدمه واذا علمت ذلك فاعلم
ان الحركة لها اعتباران اعتبار انها خروج من القوة الى الفعل السيال فانه منظور الحال في الحركة
المعقولة ونحو وجود التدريجي والثاني اعتبار الحركة بنفسها والنظر الى نحو وجودها وهو غير التدريج
نحو وجود المعقولة والشيء الزماني التدريجي والحركة بهذا الاعتبار وعند هذا النظر ليس وجودها تدريجيا
حتى يكون عدمها تدريجيا القائل على هذا الاعتبار وعطلة الوجود ولها جهة ... ثبت

تدريجي لبعضها فان وقوع الحركة في الحركة محال كما مر وكذا حكم الزمان فانه مقدار حصول
الشيء تدريجا وليس مقدارا لنفسه ولا مقدارا لماهيته كون الشيء تدريجي الوجود ومعناه حصول
كل جزء من الحركة والزمان وما يجري مجراهما بعد حصول جزء آخر وعدمها اذ الوجودان فاحدهما
الوجود الذي يحصل بالتدريج وثانيهما وجود نفس التدريج او وجود الشيء المأخوذ مع صفة
التدريج على نفس الكل المنطبق على الكل والاول تدريجي والثاني دفعي وبهذا الاعتبار حكم
بان الحركة وجود في الآن واما العدمان فعدم جزء جزء عند حصول الآخر التدريجي وعدم عارض
لما هو كذلك عند خروج عن هذا التفصيل لزم من قال ان وجود الحركة بعينه زمان عدمها فقد
قال صوابا ومن قال زمان عدمها غير زمان وجودها وزمان حدوث عدمها بعد زمان وجودها
فلم يقل خطأ ايضا واعلم انه قد ذكر الشيخ في مثل هذا المقام قوله فانت تعلم ان ليس للمتحرك ان يكون
والمتكون والفاسد اول هو متحرك فيه او ساكن او متكون او فاسد اذا كان الزمان منقسما بلا
الى غير النهاية واعترض عليه صاحب الملخص فقال اما انه ليس للمتحرك اول ان يكون
فيه متحركا او ساكنا فهو حق واما انه ليس للمتكون او الفاسد اول لم يكون فيه متكونا او فاسدا
فليس كذلك فان الكون والفساد انما يكون بحدوث الصورة وعدمها والشيخ معترف بان حدوث الصورة
وعدمها يكون دفعة في الآن فهذا الكلام ليس كما ينبغي اقول اما الكون فهو كما تعلق الشيخ
بان حصوله دفعي واما الفساد فلم يثبت نقل كونه دفعيا عنه بل لا بد لمن ذهب الى ان الكون
الصورية دفعيات ان يكون في ذلك عنده من الحوادث التي لا اول لحدوثها فيكون من القسم الذي
هو واسطة بين الدفعي والتدريجي لكن الحق عندنا ان الكون والفساد كلاهما مما يقع تدريجا والا
فلا يلزم خلو الهيولى عن الصور فان الماء اذا صار هواء لم يحصل الصورة الهوائية ما دام كونه ماء فلا يلزم
لان آن هو آخر زمان المائية ليس آن غير ذلك الآن فلزم اما تتالي الآنين وهو محال او خلو
المادة عنها جميعا وهو الذي اردناه ولعل الشيخ لم ينطلق الا بما حصل كلامه بان كلا منهما
يوجد في زمان منقسم لا الى غير النهاية فصل في ان الآن كيف يعد الزمان اعلم ان الشيء الذي
هو الجزء من المقدار او العدد هو الذي اذا اسقط منه مرة بعد اخرى لم يبق منه شيء وليس الآن بهذا
المعنى عادا للزمان وقد يعني به الشيء الذي يقبل التعدد بالمعنى الاول والآن عاد بهذا المعنى للزمان
اذ هو يعطي له معنى الوحدة ويعطي له الكثرة بالتكرير وقد عرفت ان الزمان متصل في المتصل لا يمكن لا تحقق
تعدده الا بعد ان يجري فيه التجزية لا يحدث الا باحداث الفصول واذا حدث الفصول صار المتصل
منقسما الى اقسام ويمكن تعدده بسبب تلك الاجزاء كالخط اذا جزئ بالاعراض بالنقط فالنقطة عادة للخط
بمعنى انه لولا حصول النقطة لما حصل التعدد في تلك الاقسام فهي عادة للخط بمعنى ان لولا حصول
النقطة لما حصل التعدد بالمعنى الاول وكذلك الحال في نسبة العاد اعني الآن الى اقسام الزمان في
النسبة الى كل منهما بمعنى آخر فان بعض الفضلاء قال ان الآن فاصل للزمان باعتبار وواصل له
باعتبار اخر اما كونه فاصلا فلانه يفصل الماضي عن المستقبل واما كونه واصلا فلانه حد مشترك
بين الماضي والمستقبل ولاجله يكون الماضي متصلا بالمستقبل ويجب ان يعلم انه من حيث كونه
فاصل واحد بالذات واثنان من حيث الاعتبار لان مفهوم كونه نهاية للماضي غير مفهوم كونه
بداية للمستقبل واما من حيث كونه واصلا فيكون واحدا بالذات والاعتبار جميعا لانه علة
واحد يكون مشتركا بين الشيئين لانه حد مشترك لهما فصل في كيفية تعدد الزمان بالحركة والحركة
بالزمان وكيفية تعدد كل منهما بالآخر اما المطلب الاول فقد عرفت ان اتصال المسافة من حيث هي للحركة
هو علة لوجود الزمان ولاسيما لم وقوع الحركة كل جزء من المسافة علة لوجود الجزء من الزمان الذي

لكذاته

لكذاته فالحركة عادة للزمان على معنى انها توجد اجزاءه المتعددة المتغايرة والزمان عاد للحركة
من حيث انه عدد لها لان الحركة تنقسم بمقدار هو الزمان مثال ذلك ان وجود الاشخاص من الناس سبب لوجود
عددهم كالعشرة واما وجود عددهم وعشريتهم فسبب لصيرورتهم معدودين بالعشرة فالعشرة عشرة
لذاتها والمعدود بالعشرة عشرة بتوسطها وكذا الزمان والمسافة كالحركة فان الزمان بوجوده يعين المقدار
وهو سبب للحركة من جهة وجوده لا من جهة كونه مقدارا فان كون المقدار مقدار الشيء يجعله الزمان يقدر
الحركة على وجهين احدهما بجعلها ذا قدر والثاني بدلالتها على كمية قدرها والحركة تقدر الزمان بمعنى يقدر
انه يدل على قدره بما يوجد فيه من المتقدم والمتأخر بين الامرين فرق واما الدلالة على قدره فتارة
مثل ما يدل المكيال على المكيل وتارة مثل ما يدل المكيل على المكيال كما ان المسافة قد تدل على قدر الحركة
فيقال المسير فرسخين وقد يدل الحركة على المسافة فيقال مسافة رمية التي يجعل المقدار للباب هو
احدهما وهو الذي بذاته يقدر بكميته ولا يتصل وحده يصح ان يقال طويل وقصير كانه عدد وكثير العدد
منه والمتأخر يصح ان يقال له كثير وقليل تكملة مرضية اعلم ان المسافة بالحقيقة والحركة و
الزمان كلها موجودة بوجود واحد وليس عروض بعضها لبعض عروضا خارجيا بل العقل بالتحليل
يفرق بينها ويحكم على كل منها بحكم يخصه فالمسافة من مقولة كيف او كم او نحوهما والحركة هي
تجددها وخروجها من القوة الى الفعل وهي نحو انتزاعي عقلي واتصالها بعينه اتصال المسافة والزمان
قدر ذلك الاتصال وتعينه او هي باعتبار التعين المقداري بعد التحليل والتفصيل تغاير بعضها
لبعض بوجه فيقال ان الاتصال للحركة انما ثبت لها بواسطة اتصال المسافة فاتصال المسافة علة
لكون الحركة متصلة ولا نعني بذلك ان اتصال المسافة علة لاتصال آخر للحركة بل اتصال الحركة هو نفس
اتصال المسافة مضافا الى الحركة فالمسافة كما انها علة لوجود الحركة كذلك علة لاتصالها اذ يمكن لاحد
ان تصور حركة لا متصلة كما هي عند القائلين بالجزء واما كون الزمان متصلا فليس كذلك لان بعض الكم
المتصل في المسافات غير مجعول بل وجود الزمان مستند الى علة وعلة اتصال المسافة فقط بل اتصالها
بتوسط اتصال الحركة بمعنى ان اتصالها من حيث ان اتصال الحركة علة لوجود الزمان فصل في الامور
التي في الزمان ذكر في الشفاء وغيره ان الشيء انما يكون في الزمان اذا كان له متقدم ومتأخر وحالا
توجد اما اولا وبالذات الا الحركة والذي للحركة ثانيا وبالعرض والاضافة فقد يقال الانواع التي في الزمان والعدم ح
انها في الآن في الزمان كالوحدة في العدد والمتحرك كالزمج والرؤوفية والساعات و
الايام كالاشياء العلية في الحركة في الزمان المقولات الغير العشر والموجودات الكلية في صحيح
المقولات الغير العشرة واما السكون فهو امر عدمي لا يتقدر بالزمان لذاته ولكن لاجل ان المتحرك
يمكنه ان يحصل له ضرب من التقدم والتأخر فلا جرم يتقدم ويقع في الزمان اول ما من جهة الاولة و
فيه ضرب من التغير كيف وقد ثبت تجدد الطبيعة فان الساكن من جهة متحرك من جهة اخرى بعد
الزمان لذاته ثم ان الزمان يتعلق عندنا بتجدد الطبيعة الجوهرية في الحركة المستديرة الحافظة لعدم الحركة
وسائر المقولات سيما الجوهر الاقصى ويتقدر به سائر الحركات الاينية والوضعية بتوسطها
يتقدر الجسم الكيف والكم واما تجدد غيرها من المقولات كالاضافة والملك فانما يجري مجرى
غير الاعدام والاتصافات عن حركة بالعرض لا بالذات وفيها تقدم وتأخر في الزمان بالعرض و
اما الموجودات التي ليست بحركة ولا في حركة فهي لا تكون في الزمان بل باعتبار ثباتها مع المتغيرات التغير ل
فتلك المعية تسمى بالدهر وكذا معية المتغيرات مع المتغيرات لا من حيث تغيرها بل من حيث ثباتها
واما ما يسمى الاولى بمعية الثابت للثابت في ثباته فتلك المعية ايضا دهرية ولم نعتبر الامور

الثابتة مع الامور الثابتة فتلك المعية هي السرمد وليست بازاء هذه المعية الا الدهر [illegible]
ولا اشتمال له على ذلك فاى شىء منها ليس مضايفا للمعية حتى يستلزمها

المرحلة [illegible] في احوال الحركة واحكامها وفيه فصول

فصل في ان منه الحركة وما اليه ووقوع التضاد فيهما

الذي منه الحركة والذي اليه في الكم والكيف متضادان او متكونان كالمتضادين اما في الكيف فكالحركة من السواد الى البياض وهما متضادان بالحقيقة وكالحركة من الصورة النيلية وهما كالمتضادين لكون احدهما اقرب الى الطرف الاخر الى السواد والاخر [illegible] واما الكم فكالحركة الاكثر حجما والصغير الى الاقل حجما فيها وهما الطرفان وكالحركة من الذبول الى النمو الذي [illegible] الغاية وهما من المتضادين واما في الاين فلان الاين والوضع ليست في ذاتيهما تضاد الا بحسب الجهات تقع فيها التضاد فالحركات المستقيمة الاينية لم تقع من الطرف الاقصى الى الطرف الادنى كما بين المركز والمحيط لا للتضاد لاجل الطبيعة الا [illegible] ولو [illegible] العين فطرفاها كالمتضادين واما التي لا تكون بالطبع فلا [illegible] لا تخلو عن التضاد لوجهين احدهما انه لا يزول كاجزاء المقادير لا يمكن اجتماعهما في حد واحد وثانيهما مبدئيته المبدء ومنتهويته المنتهى وصفان متضادان [illegible] وحينئذ لحيز الطرفان متضادين بالعرض واما الحركات المستديرة فليس المبدء والمنتهى فيها كما توهم بعض ان يعطل [illegible] الحركة ما يستدعي كل قطعة منها مبدء ومنتهى لا يجتمعان في الوضعية كل قطع [illegible] الجسم المتحرك يصح لها ان يفرض مبدء ومنتهى باعتبار عدم اجتماع زمانيهما فعلم ان الذي يعرض له المبدئية او المنتهائية قد يكون وجوده بالقوة وقد يكون وجوده بالفعل وكذا مبدئيته ومنتهائيته وكل منهما قيس الى الحركة وقيس الى الاخر فقياس كل منهما الى الحركة قياس المضايف الى المبدء ومبدء الذي المبدء واما قياس كل منهما الى الاخر فليس للتضايف اذ ليس اذا عقل مبدء عقل منتهى ومن الحركة المستديرة حركة لا بداية لها ولا نهاية كما في حركات اهل الجنة واذا وجود بان فليس [illegible] ما سلف الا في العدم والملكة فلم يبق الا التضاد فان قلت كيف يختلف في جسم واحد والاضداد من حقها عدم الاجتماع قلنا الاضداد يجوز اجتماعهما في موضوع بعيد لها والموضوع الوصف المبدئية والمنتهائية ليس الجسم بل الا افه وحالاته

فصل في ان الحركة غير ماهية المقولات الحركة بالذات قد مر كلام يحمله هذا ونزيدك بيانا فنقول اما المضاف فطبيعته مستعملة تابعة فيقع [illegible] التحرك فيكون آو سكن فسكنت او زاد فزادت او نقص فنقصت او اشتد فاشتدت او انتقص فانتقصت كل ذلك بالعرض لا بالذات واما متى فعلى ان الشيخ في النجاة وحدوده يحكم بان ما فيه الحركة فكيف يكون الحركة فيه فان كان تكلم حركة في متى فلو كانت فيه حركة لكان لمتى متى اخر وهذا خلف وايضا يشبه ان يكون الانتقال في متى واقعا دفعة لان الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة اقول عدم تحقق كون الحصول السيلاني للشيء اذا اخذ متعلقا بكون دفعيا ولكن كثير من المتاخرين كلام الشيخ هذا واعترضوا عليه وقد كشفنا عنه في شرح الهداية ثم قال وتشبه ان يكون حال التركيب اي الاضافة في ان لا انتقال الا يكون فيه بل يكون اولا الى كيف او كم او يكون الزمان لازما لذلك المتغير فيعرض بسببه تجدد التبدل الى الاستقرار اقول بل تبعية الزمان للمعولات كما تبعية الاضافة اذ ليس للزمان وجود في ايدي المعقولة بخلاف الاضافة اذ يحكم الاشياء والزمانية والزمان لاحقها ولا احدهما فان الحركة يعني تجدد المعقولة التي فيها الحركة لا انها تابعة لها في التجدد وكذا الحكم في وابا الجدة فصح القول بانها بعينه الكتاب في التجدد موضوعها مدد الا معقولية ليس يتعقل وليس يتعلق فيعصم انفسنا الحركة فيها وهو باطل الا ان يعني بذلك تبدلها المحركة في التحرك اي الحركة من جهة فيتبع المحرك تارة و

الحركة الاخرى واما الواردية عن ذلك فلم يصح لان الشيء اذا اشتغل من التبرد الى التسخن فلا يخلو اما ان يكون التبرد باقيا فيه فهو محال والا لزم كون متوجها في حد واحد الى الضدين في زمان واحد ولم يبق التبرد فالتسخن انما وجد بعد وقوف التبرد وفيهما سكون لا محالة فلذلك حكم من التبرد الى التسخن على الاستمرار اقول وهم الناس بوجا بحمل واحد من هو له الحركة في متوسط عبارة عن حصولها في حد كل آن من زمان الحركة في داخل وكل الا يكون وجوده في آن لا يكون وقوع الحركة فيه والا كان الآن زمانا بل الآن زمانا ولعل ذلك ليس لعدم المعتبر السكون قد يبتلغ عن فاعلية يسر الامر من جهة تنقض فقول الموضوع لتمام ذلك الفعل بل من جهة عليته الفاعل متعول ذلك لا لاجل ان حركته يقترن الى ان الفعل بالطبع واما الا ان العرم ينبغي لن الى كمالي بالارادة وكذلك الالة الكل اذ ابنا في جميع ذلك يتعدد الى كل في القوة او الارادة او الالة ثم نتعه التبدل في الف عليه بالتبعية لا بالذات وعلى ما قررناه فلا ورود لمثل هذا الكلام كما لا يخفى

فصل في تحقيق السكون وان تقابل الحركة اي سكون هو كيف يخلو الجسم منهما جميعا اعلم ان كل جسم اذا لا يتحرك فهناك معنيان احدهما حصوله في الشيء الذي لم يكن او كيف او غيره والثاني عدم حركته الى شيء فاتفق القوم على تخصيص اسم السكون بالمعنى العدمي والمجمع ذلك لكن ان الاولى السكون مقابل الحركة بالاتفاق والتقابل منهما لا يتحقق الا في ان يكون مفهوم السكون عدميا لما تقرر ان حدود المتقابلات متقابلة فاذا اخذنا الحركة اولا بالقوة لا بد لنا ان نأخذ حد السكون بمقابل شيء من اجزاء حد الحركة فاذا اخذنا السكون العدمي وجوديا فلا بد من حذف الكمال لان كل وجود فهو كمال للشيء لم نذكر في حده ما تقابل احد الا جزئين فاما ان نقول انه كمال ثان لما بالقوة او نقول كمال اول لما بالفعل فعلى الاول لزم ان يكون قبل سكون حركة وان لم يكن بانها من على ان يلزم ان يكون بعد كل سكون حركة والكل باطل اولا واللازم باطلان فكذا الملزوم فتعين ان نورد في رسم السكون مقابل الكمال وهو الامر العدمي لا محالة واما اذا رسمنا السكون اولا وعنينا به الامر الوجودي وهو حصول في الحيز ملاحظ يعتبره بالسعر بالاستمرار او ما يراد فه فلا يمكن ان الاول الزمان او ما يلزمه كقولك حصول الشيء في المكان الواحد زمانا او اكثر من آن او الحصول في شيء بحيث يكون قبله او بعده فيه وكل ذلك لا يعرف الا بالحركة الى رضا انه لا يعرف الا بالسكون فيلزم الدور وهو محال فيتعين ان يكون الرسم بالحركة الا والذات ثم يلزم منه رسم السكون بوجه يكون مقابلا له وذلك لا يتاتى الا اذا كان عدميا واعلم ان الثابت فيه للحركة كل صنف من اصناف الحركة امرا عدميا تقابله تقابل العدم والملكة وقوف تقابله وكذا يحصل له سكون يقابله وللشدة عدم يقابلها وكما ان السكون المقابل للنمو ليس هو الكم المستمر بل عدم نموه وكذا المقابل للاشتداد ليس هو الكيف المستمر بل عدم ذلك التحرك فكذا السكون المقابل للحركة الاينية نموه وليس هذا البحث لفظيا كما زعم بعض الفضلاء ثم زعم بعضهم ان المقابل للحركة هو السكون في مبدء الحركة لا في نهايتها وقيل المقابل لها هو الذي وقع في الابتداء والكل سواء الفاضل محتج على صحة رأيه والحق ان السكون في المكان مقابل للحركة منه والحركة اليه جميعا فان السكون ليس عدم حركة خاصة في الاكوان كل الحركة سكونا في عدم ملكه بل هو عدم كل حركة ممكنة في ذلك الجنس نعم لو اعتبرنا ان يكون المقابل للحركة الطبيعية سكون طبيعي لكان المقابل للحركة الطبيعية الى فوق هو السكون الطبيعي فوق لان الذي هو الطبيعي لا الذي من جهة التحت والاحرى المقابل للحركة الطبيعية الى السفل هو السكون اسفل لما علمت في تحقيق المقابل للحركة هو السكون في المنتهى واما كيفية خلو الجسم عن الحركة والسكون جميعا فلذلك لانه حصول الامور في الحجم الذي

ساكنة

يمتنع خروجه عن حيزه الطبيعي مثل كليات الافلاك والعناصر فهي عنده متحركة عن مكانها ولا
اتصاف لا بالسكون ثم عدم الحركة عما من شأنه ان يتحرك فاذا لم يكن من شأنه الحركة لم يكن ساكنة
بل هي ثابتة في احيازها لا ساكنة ولا متحركة والثاني كل آن الجسم اذا لم يماس محيطا واحدا اكثر
من آن واحد مثل السمكة في ماء سيال او الطير في هوا متحرك كذلك الطير عن متحرك لعدم تبدل
اوضاعه بالنسبة الى الامور التي رجح عنها ولا ساكنة ايضا لانه غير ثابت في مكان واحد
زمانا والسكون لا ينفك من ذلك الثالث كل آن من آنات زمان الحركة كابتدائها و
انتهائها ليس الجسم فيه ساكنا ولا متحركا لان الحركة معقبة ممتنع وقوعها في الآن فاذا امتنع
اتصاف الجسم بالحركة في الآن لم يكن ساكنا فيه اقول في كل واحد من الامور الثلثة نظر اما الاول
فقد مر ان القبول والامكان المأخوذ في تعريف العدم قد اكتفى بعضهم بما هو بحسب الجنس
القريب فكليات العناصر يمكن ان يسمى عدم حركتها في الاين سكونا واما الثاني فهو مع ما
ما ذكرنا فيه على مذهب القائلين بكون المكان سطحا يمكن ان يقال كل من السمكة والطاير ان كان متحركا
والذي يتعلق على السطوح لان ذلك لم يقع من قبله في الحالين السمكة ... بان تكون لا في فيهما
من فاعل ... فاما لم ينفعل فاعل في قابل موجود تحركا فليس هناك الا السكون
فعلا واما الثالث فنقول فيه المتحرك في كل آن من آنات زمان الحركة متصف بالحركة دون السكون
ولئن لم يتصف بالحركة فان قلت اذا لم يتصف بالحركة في الآن لم يكن الموضوع متصفا بالحركة في
الآن فيتصف بما يقابل الحركة وهو السكون قلنا مقابل الحركة في الآن عدم الحركة في الآن
عدم الحركة في الآن بان يكون في الآن قيدا للحركة لا للعدم فلا يلزم ان يكون الجسم متصفا في الآن
بذلك العدم بل بالحركة الواقعة في الزمان الذي ذلك الآن حد من حدوده نعم يخلو الجسم في كل
آن عن ان يتحرك من الحركة في ذلك الآن وعن السكون في ذلك الآن فيما ليس متصفا في كل آن
ليس بحركة وسكون لان الزمان مأخوذ في حد كل منهما ولا يلزم من رفع الاخص لا يستلزم رفع الاعم و
الحركة في الآن اخص من الحركة مطلقا والذي يمتنع عن الجسم في الآن هي طبيعة الاخص ولا يلزم
رفع طبيعة الاعم فصل في الوحدة العددية والنوعية والجنسية للحركة قد عرفت ان الحركة
كمال وصفة وجودية لموضوعها وعرفت انها متعلقة بامور ستة فوحدتها متعلقة ببعض تلك الامور
اما وحدتها الشخصية فلا تتحقق الا بوحدة الموضوع ووحدة الزمان اذ لا ندم وحدتها في وحدة كل
عرض فان العرض الموجود في احد الجسمين غير الموجود في الجسم الاخر واذا عاد بعد ما بطل بعد
زوال لم يكن العائد هو الذي عاد وكذا الزمان لان الحركة قد تكثر بالنوع او بالجنس مع وحدة الموضوع
بالنوع او بالجنس فكذلك لا توجب تكثر الموضوع نوعا او جنسا تكثر الحركة بهما وذلك لان الانواع
قد تكثر الانواع مع اختلاف الفصول الذاتية والاضافة الى الموضوع من الاحوال العارضة لها
المقولات العرضية لا مدخل في تنوعاتها ولذلك يكون بحسب سائر المقولات في موضوع واحد فالحركة
الواحدة بالشخص التي موضوعها وزمانها ومسافتها واحدة واذا اختلف شيء منها تعدد
الحركة تبعا لا نوعا وانما تختلف بالنوع اذا اختلف ما دونها من ما منه وما فيه وما اليه فانها
فتلك لم يكن احدى الحركتين من مبدأ الى منتهى بالاستقامة ويكون الاخرى بالاستدارة ومثل
لم يكون احدى الحركتين من البياض الى السواد والاخرى من السواد الى البياض والاخرى
الى الصعود الى الحمرة ثم الى البياض والاخرى وما اليه مثل الصاعد والهابط في تحت
اذا وان اختلفت في هذه الثلثة وشرائطها احوال متعلق الحركة مما لم يكن واحدة بالنوع
وربما يظن ان التسود والتبيض لما اختلفا في المبدأ والمنتهى يكون نوعا واحدا
وكذلك زعم ان الصعود يخالف النزول لا بالنوع بل بالاعراض على الكلي حقا وكذلك
المستقيمة والمستديرة ممتنع ان يكون نوعا لا اختلاف في ما فيه الحركة نوعا لان الخط

المستقيم يخالف المستدير بالنوع وكذلك تخالف المستديرات المختلفة في التحديبات
كالدوائر والحركات المختلفة في نوع السواد مخالفة للحركات عن نوع البياض لاختلاف ما اليه
والحركات المختلفة بالنوع لا تتضاد واما السرعة والبطؤ فلا يختلف بها الحركة في النوع اذ
هما عرضان لكل صنف من الحركة واما الحركات المختلفة في الجنس فالحركة في الكيف والكم

شك وازالة قول من قال ان الحركة لا توصف بالوحدة كما توصف الجوهر لانها غير
ثابتة لا حق له لانا علمنا ان الحركة من حيث كونها حركة لا تنعدم الا في زمان فهي واحدة كالعشرة
العشرة من حيث انها عشرة متصفة بالكثرة فانها كانت عشرة بل هي واحدة في ذاتها وقد مر ان الواحد
الى ربع سؤركما تعين القطع او المتوسط وقد تفصى بعضهم عن تلك الشبهة بان مثل الحركة الواحدة
في انها قد تعدم منها اشيا ويكون تلك الاشيا محفوظة الوحدة مثل صورة البيت التي تحفظ
واحدة بعينها مع خروج لبنة لبنة منها وسد الخلل بما يقوم مقامها وكذلك صورة كل
شخص من الحيوان والنبات انتقل حال الحركة والعدد ليس حال البيت والشخص الحيواني و
النبات فان كلا منها صورته غير مادته ووحدتها بعينه وحدة الكثرة بالقوة او بالفعل كما
ذكره من البيت والشخص المعدي قال بهمنيار في التحصيل ايراده الا ما ذكره المحقق الشيخ في
امثال هذه الاجوبة فانه يستحيل ان يكون لتلك النباتات الفاسدة صورة ثابتة من دون ان يبقى
نباتات اجزا وجدت فيها فزاول الكون محفوظة للوقت الذي لا تفارقه للاستحالة ويكون
مقارنة لصورة واحدة الوحدة واحدة يحفظها ان التحلل الواقع عن تلك الاجزاء والورود
من المدد والبيت القائم بالسد للثلم المعوض ليس هو ما كان قبل البعض الركعات
هي من جملة الاعراض عن لبنات وجدانها ولا يصح عليها الاستحالة كذلك الفلك في الماء بل
ليس احدا بعينه لانه حال الكل بل في ذا استحال المتكلم من صفة كما انه اذا استحال القابل
مطلقا لم يبق صفة مطلقا اسم يعلم ان الحركة الواحدة ليس وحدتها كوحدة البيت والمجرى
بل هي احق بالوحدة منها واما بقاء وحدة الموضوع في النمو والذبول فعدم بقاء الحركة
الفلكية بالمعنى الذي يكون بين ماضي مستقبل هي واحدة باقية عندهم ابدا وهي باقية عندنا
متبدلة في كل آن كما في التبدل من الصورة المتجددة المادية لكل فلك صورة واحدة عقلية
ببقاء الله وهي الواسطة عند الله من هذه المتجددة التابعة والاخر واما هذه التي
هي القطع فيشبه ان يكون وحدتها بالعرض ووحدتها التضايفية وحدة ذلك الامر المتوسط

فصل في حصر السرعة
لانها عقلية علمية وسنه الصالحة بالقوة والعلم عند الله
والبطؤ وانها ليست تحلل السكنات لما استحال وجود حركة غير متحيزة او متحيزة لا ان الحركة
ولو بالقوة فانتفى ان يكون السرعة والبطؤ بتحلل السكنات اما الاول فلانه لو جاز وجود حركة
لا تحيز لها لزم وجود شيء غير متحيز والملازم محال لما سيأتي في مبحث الجواهر فكذا الملزوم
وبيان الملازمة ان الحركة مطلقا لو كانت والمسافة انقسامها بانقسام الجسم هو متحيز لا الى نهاية
فالحركة غير متحيزة الجوهر واما الثاني فلو كانت حركة اسرع من حركة والاخرى من الحركة البطيئة
لاجل تحلل السكنات يلزم ان يرى المتحرك ساكنا والرحى متفككا وذلك لان نسبة زمان السريع
الى زمان البطي كنسبة مسافة البطي الى مسافة السريع فلو فرض متحركان زمان حركة احدهما
عشر زمان حركة الاخرى وكان المقطوع من مسافة احدهما الاسرع عشر مسافة الاخرى وانقسام
في الاخذ والترك لو حصل لزم ان يرى الابطا حركة ساكنا في خلال حركته المحسوسة متصلة لاجزاء
ذلك الزمان نسبتها الى اجزاءه التي وقعت الحركة فيها كنسبة مسافة السريع الى مسافة
كمثال حركة الشمس وحركة الفرس الشديد العدو ولغير ذلك من الحجج المذكورة في الكتب

فصل في احوال متعلقة بالسرعة والبطؤ منها ان كلا منهما قد يكون معبرا عن ما يوجد من الحركة المستقيمة
والمستديرة والكمية والكيفية لانه في الحد المشترك وهو القطع للمسافة في زمان اقل ومنها ان من
اسباب البطؤ في الحركات الطبيعية ممانعة المخروق ومن القسرية ممانعة الطبيعة ومن الارادية
جميعا ومنها ان التقابل بين السرعة والبطؤ ليس بتضايف لان المضافين متلازمان
في الوجودين وههنا قد ينفك احدهما عن الآخر واحد من الوجودين وليس بينهما ايضا بالعدم والملكة
لانهما اذا تساويا في الزمان كانت السريعة قاطعة من المسافة ما لم تقطعها البطيئة ولذلك
في المسافة كان زمان البطيئة اكثر فلا احدهما نقصان المسافة ولا الآخر نقصان الزمان فليس جعل
احدهما عدميا اولى من جعل الآخر عدميا فلم يبق من التقابل بينهما الا التضاد الا عند من جعل
تقابل السرعة والبطؤ لما كان بالتضاد كما هو المتضادان يقبلان الاشد والاضعف فيجب
ان يكون لكل منهما غاية في الشدة فلا يكون اسرع منها ولا ابطأ
لا ابطأ منه اقول ليس القوة المزاولة للتحريك لا حد لها يكون منها ما هو عليها غاية السرعة لا
يتعداها واما الغاية في البطؤ فهي ايضا توجد باعتبار القوة المحركة كما نبه عليه المحقق
الطوسي في المقصود في التقريب وبعد ذلك ومنها ان العلامة الفاضل ذكر في رسالة بعض الافاضل
معاصريه سورد فيها بعض الاشكالات العلمية هذا الاشكال لعله كما قد يمنع وجود حركة من غير
ان يكون على حد معين من السرعة والبطؤ وحيث يكون للسرعة والبطؤ مدخل في وجود الحركة
الشخصية من حيث هي شخصية السرعة والبطؤ بمحض المهملة الا ان الزمان مدخل في علة
الحركات الشخصية فكيف يكون ان يجعل حركة معينة علة لوجود الزمان ولا يمكن ان يقال الحركة
من حيث هي حركة علة للزمان ومن حيث هي حركة ما متخصصة بالزمان كالهيولى والصورة من حيث هي
الصورة سابقة على الهيولى ومن حيث هي صورة ما متخصصة بها لان الحركة ليست من حيث هي حركة
علة للزمان والا لكان لجميع الحركات مدخل في علته انما هي علة للزمان من حيث هي حركة
متعينة في الخارج فما وجه حل هذا الاشكال انتهى كلامه واقول ما افاده فيها ان احدا منه
الذي خطر بالبال حينما انشأنا ان نقول لم عروض الزمان للحركة انما هو في ظرف التحليل فان
الحركة والزمان كلاهما موجود بوجود واحد فعروض الزمان للحركة التي يتقدر بها ليس كعروض
عارض الوجود لمعروضه بل من قبيل عارض الماهية كالفصل للجنس والوجود للماهية
مثل هذه العوارض قد علمت انها متقدمة باعتبار وتشاخرة في اعتبار فالحركة
الخاصة بمقوم بالزمان المعين في الخارج لكن الزمان المعين عارض لماهية
الحركة من حيث هي حركة في الذهن فهو كالعلة المعينة لها بحسب الوجود والتعين
وهي كالعلة القابلة له بحسب الماهية الكلية في ظرف التحليل العقلي واما في الخارج فلا علة
ولا معلول ولا عارض ولا معروض لانهما شيء واحد فصل في تضاد الحركات اما
المختلفة الاجناس فلا تضاد بينها فيجوز ان يجتمع الاستحالة والنمو والنقلة في موضوع واحد
فان تعاندت في وقت فذلك ليس لهما بل لاسباب خارجة واما التي تحت جنس واحد
كالتسود والتبيض فهما متضادان وكذا النمو والذبول فلكل منهما حد محدود في الطبع
اليه واعلم ان تضاد الحركات لا بد وان يكون متعلقا بشيء من الامور الستة التي تعلقت
الحركة بها فنقول تضاد الحركة ليس لاجل الموضوع لان الاضداد قد يعرض لها حركات متفقة النوع
كما ان ما حركتها لا تفرق في طبعها وانما حركة الى فوق قسرا ولا ايضا لاجل الزمان لان الزمان
نفسه لا تضاد ولا ايضا لاجل المسافة لان مسافة الحركة قد يكون متفقة والحركات فيه
متضادة فان الاولى من السواد الى البياض قد يكون بعينه من البياض الى السواد

والحركة الى البياض ضد الحركة الى السواد وكذا تضادهما لتضاد العلل في الحدين لان الحركة
المتوسطة اذن لا اضداد لها فكيف تضاد الحركات لاجلها فبقي ان يكون لاجل ما منه وما اليه
وقد مر انهما متضادان من جهة الوجوه فهما اذا كانا متضادان فاذا كانت الحركة
متضادة لا كيف اتفق فان الحركة من السواد الى المبتوسط ضد الحركة الى البياض ... الاشفاف
لم يكن ضدا للحركة الى السواد فالحركات المتضادة هي التي اطرافها متقابلة سواء كان تقابلها
في ذواتها كالسواد والبياض او يكون تقابلها بالعرض كالحركة فقد عرض لاحدهما انه
كان مبدأ للحركة وللآخر انه كان منتهى لتلك الحركة وليس ذلك كالحركة معلقة على الطرف
ويكون ذلك الشيء ليس يعرض له التضاد في جوهره بل يعرض له بالعرض كالمبدئية والمنتهائية
تضاد المتعلق به تضادا بالعرض وذلك يجوز ان يكون ضدا الذي هو عارض للمتعلق به
كالمبدأ والمنتهى والحاصل ان جوهر المتعلق بالحركة فان الجسم الحار والبارد متضادان لعارضيهما وهو التسخين
والتبريد والمتضادان منهما بالحقيقة على هذه الصورة فان الحركة ليست متعلقة بالطرفين من حيث هو
طرفاها فقط بل من حيث هو مبدأ ومنتهى فان جوهر الحركة تنتظم التقدم والتأخر حقيقتها وفي فصلها وتقصد
بجوهر الحركة بتضمن المبدأ والمنتهى فالاطراف من حيث مبدأ ومنتهى يتعلق بها الحركة فهي متقابلة وقد مع تقابلها
مقومة للحركة ولم كانت غير مقومة لموضوع الحركة فالضدان ذاتيان للحركة وليسا ذاتيين للاطراف

فصل في ان المستقيم من الحركة لا تضاد المستديرة ولا المستديرات التي على الانحاء يضاد بعضها
لبعض لاجل هذا الاختلاف وذلك لان الاختلاف في الاستقامة والاستدارة ليس اختلافا في امرين
يتواردان على موضوع واحد بل موضوع الاستقامة كالخط المستقيم يستحيل ان يستحيل الى الاستدارة
لا الشيء فالاستقامة والاستدارة ليسا بضدين فكيف الحركة المستقيمة والمستديرة وكذا الحكم من ترتب
الاستدارات بعضها لبعض لانها لا تتعاقب على موضوع واحد على انك قد علمت انه ليس للحركة
المتضادة في الحركة ولو كانت متضادة المستديرة بغير ايضا بسبب الاطراف لم يكن المستديرات وفي الانهاية
لها بالقوة وتزمهان من حيث استقامة احد هذه لم يجعل لكل حركة فيها اضدادا لا نهاية لها بالامكان
لكن ضد الواحد واحد بالفعل او بالقوة وهو الذي في غاية البعد عنه على ما تحقق في التضاد
بالنوع لا بالشخص نعم لا مانع من ان يقع في امور لا تضاد لها بالذات تضاد من جهة اخرى وفي معان
اخر كما ان الوسط في الاخلاق مضاد للنقص وللافراط كليهما والنقص والافراط متضادان
تضادا ذاتيا وتضادهما للوسط تضاد بالعرض لاجل معنى آخر وهي الرذيلة فيهما والفضيلة في الوسط
والرذيلة معنى يلزمهما وعند الوسط وهي الفضيلة يلزم الوسط فهذا الوسط وسط باعتبار والآخر باعتبار
وذلك كالطرفين طرفان باعتبار وهما طرف واحد باعتبار اخر فالاتضاد بين الحركات المستديرة
ولم اختلفت بالشرقية والغربية لعدم اختلاف نهاية النهاية وكل حركتين متضادتين فلا بد ان يختلفا
في النهايات وههنا ليس كذلك وههنا موضع تأمل كما انك قد عرفت كيف تضاد المستقيمة وعرفت ان المتضادة
والهابطة متضادتان بماهيتهما كنا مستقيمتان وليسا ايضا تضاد امر خارج عن الحركة وهو كون احد
الطرفين علوا والآخر سفلا فالحركة ذات الطرفين اللذين احدهما قريب منه لو كان بالفعل او بالقوة بالفعل
وضدها هي التي تبتدئ منها ذاهبة لا مبدأ لها ولا تنتهي الى شيء فلهذا الحركة على التوالي للتروح ضد الحركة
على خلاف التوالي ولا الحركة على احد نصفي الدائرة ضدا للواقعة على النصف الآخر لان الدائرة يتعين
فيها خط من قوس من ذلك الوجه الا كل حد عين التوجه منه والمطلوب فيها لكل احد عين المهروب منه
فصل في ان كل حركة مستقيمة متناهية الى السكون اصح المتقدمون على ان بين كل حركتين مختلفتين

سكوننا لحجر ارتع الاول لعدم الشيء لا لمصادفة لحجر ومماستنا له في آنين ومن الآنين
زمان لاستحالة التتالي وذلك الزمان لا حركة فيه بعينه سكون للجواب اولا بالنقض باجزاء
الدليل في كل حد مفروض في المسافة فيلزم ان لا توجد الحركة مثلا في العالم وثانيا بالحل لان
المماسة حركة وكل حركة لا توجد الا في زمان وزمانها وان لا توجد الحركة فيه هو آن الذي هو
طرف ليس الشيء فيه مماسا بل هو اخر زمان المماسة لو كان للمماسة زمان وهو عين آن
المماسة لو وجدت في آن فقط ولا استحالة في ان توجد في الآخر فان المماسة حالا والمحمية
وهو المماسة الحجة الثالثة لو جاز اتصال الصاعد بالهابط لكان شيء منهما حركة واحدة لا انفصال
فتكون الحركتان المتضادتان واحدة هذا محال واجيب بان وجود الحد المشترك بالفعل بين
الحركتين ممنوع لم يكونا حدا واحدا اسما اذا كانا منتهى الى الجهة نجعل محيطا بزاوية بلا رجوع الواحد
الاتصالية كيف لا يكون الحد المشترك موجودا الا بالقوة فكذلك في الحركتين لاختلاف حدتهما لوجود الحد
المشترك بالفعل الثالثة لو اتصلت الحركتان لكانت غاية الصاعد العود الا ان حجته فيكون
المهروب عنه مقصودا من جهة واحدة والجواب بعد هذا انما يلزم لو وجد صرا اتصال الحركتين
وحد تمادي وطلان الحد المشترك بين الصاعد والهابط وليس كذلك فلم يلزم ما قالوه الرابعة
الصا قريبة المأخذ ما يحقق انه لو امكن ان استمر التسود في التبييض من غير ان يقع بينهما زمان
كانت القوة على التسود قوة بعينها على التبييض في الاسعى اذا اخذ في التسود كانت
قوة على التسود قوة على التبييض فيلزم ان يكون الاسعى فيه قوة على الساحص وكذا الاسود
فيه قوة على السواد وذلك محال لان الشيء محال ان يكون قوة على نفسه والجواب انه عند كونه
اسعى لما اخذ في التسود لان التسود خروج من طبيعة السواد وذلك لا يوجد مع السواد الا
بعد الساحص ولا يلزم من حصول من تنقل القوة على التسود بعينها قوة على التبييض ان كان
في الاسعى قوة على الساحص ولو بعيدا ولو سلمنا انه حال كونه اسعى اخذ في التسود حتى
يكون فيه قوة من الساحص الى حل ساحص آخر فبطل الوجود فهذه الحجج الموروثة من القدماء كلها
ضعيفة والحجة الرابعة هي التي اعتمد عليها الشيخ الرئيس في اثبات هذا المرام وهو ان الميل
هو العلة القريبة لتحرك الجسم حدا الا في المسافة والمحرك للجسم الى حد لا بد ان يكون
معه فالموصل له الى ذلك الحد يجب وجوده عند وجود الوصول فان الميل الذي
حرك المتحرك الى الحد من حدود المسافة لا بد من وجوده في آن الوصول بل لا امتناع في ذلك
اذ الميل ليس كالحركة عن آن الوجود بالضرورة ثم اذا رجع الجسم من ذلك الحد فلا بد في
الرجوع ميل آخر هو علة قريبة للرجوع لان الميل الواحد لا يكون علة للوصول الى حد
معين والتنفير عنه والميل حادث في الآن وليس آن حدوث الميل الثاني هو
الآن الذي صار الميل موصلا بالفعل لامتناع ان يحصل في الجسم الواحد في الآن الواحد
ميلان الى جهتين مختلفتين فان حدوث الميل الثاني في غير الآن الذي صار فيه الميل الاول
موصلا بالفعل وبينهما زمان يكون الجسم فيه ساكنا وهو المطلوب اقول يرد على المقدمات
كلها صحيحة لكن يحصل فهم ان المراد من المفارقة في قوله لان الميل الواحد لا يكون علة
للوصول الى حد والمفارقة عنه المفارقة بالرجوع عليها والانتقال عنه لكن يختص البرهان
بالوصول الى الحد والمفارقات عنه اذ البرهان يختص بالحركات المختلفة
المستقيمة الى الوصول المختلفة الميلان المختلفان لا اشتباه في امتناع اجتماعهما في آن
لموضوع واحد وعلى الاعتراضات الخرية قول البرهان الاتي في الحركات الكثيرة لكنه
ان تلك الحركات مختلفة عن الميل وهو مبدء هذا البرهان اقول الحق لا يمكن اهله الثقيلة

قال بدلنا لنا ان الميل ما يجري مجراهما كونه سببا قريبا لا مجر احصلا في المسافة عنه والآخر حل
العلم كيف يرضي نفسه بقبول هذه المؤاخذة ومنها انه اذا فرض كرة متحركة على دولاب دائر
فرض فوقه سطح مستو بحيث يلقاها عند الصعود فانها تماس ذلك السطح لكن في مرتبة آنا
واحدا لا قبله ولا بعده في تلك الدورة ثم اجاب عنه بجواب يكشف لك لو طول الكلام في تركه
ثم بالاستعمال بمثال نحتاج عنه فاجعل سطحا يعلم الجواب عن شبهة الدولاب مما ينفع في دفع شبهة
الحبة والجبل ثم قال فاما المذكور لهذا السكون فاقوى الهم ان الحجر لو وقع من حركته الصاعدة
والهابط فلا يسكن لطبيعته باقية عند الصعود فالقوة القاسرة لو كانت اقوى من الطبيعة
فالحركة الى فوق باقية ولئن كانت اضعف منها فلم يكن لها حركة الصعود وتلك الطبيعة القسرية
ولذلك وهنا كان الحجر كلما نقول بهذا القدر من القوة القريبة يجب ان لا تنعدم لذاتها والا
لم توجد فلعدمها سبب ولو كان سببه مصادمة الهواء المخروق الذي جعلها سببا مضعفا
للميل القريب فذلك انما يكون في حال الحركة لا في حال السكون فيجب ان لا تنعدم ذلك القدر من
الميل القريب فالحجة ان لا يعود الا بدفع دافع فاذا ثبت انه في ذلك السكون لا يكون طبيعيا لان
الطبيعة معوقة عن فعلها الطبيعي بل قسريا فيرجع حاصله الى ان القاسر اعطى الجسم قوة قسرية
يسكن بها بعض الاحيان وهذا هو الذي جعله الشيخ سببا للسكون في الزمان الطبيعي ولكن
هذا باطل لوجهين احدهما ان القاسر لو افاد القوة القسرية لم يغير قوة مسكنة لم
يحدث السكون والثاني لم يعد فالضدان متلازمان هذا محال في ان هناك ما يبطل تلك القوة في
اول ما افاد القاسر ما كانت مسكنة ثم صارت مسكنة فعدم كونها مسكنة اما لوجود مانع
وهي الطبيعة فعند تغلب حيث لم يكن ما نقوله انما عند تكافؤهما فاي حاجة الى القوة
المسكنة فوجه لئن سلم ذلك التساوي لا القسر القريب يعلوه فلا يرجع الحجر المرمي الى الجو
لم الشيخ ذكره بالسكن لمسئلته ان لولا مصادمات الهواء المخروق للقوة القسرية في الاول
الحجر المرمي الى سطح الفلك وهنا ذكر ان القاسر يفيده قوة مسكنة في بعض الاحيان
والجمع بين هذين مشكل اقول فاعل هذا السكون هو الطبيعة لكن بشرط ضعف القاسر و
علة ضعفه وجود الطبيعة مع اعداد مصادمة الهواء المخروق الذي وجد قبل آن الوصول
الى موضع السكون الا ترى ضعف القوة القسرية تزداد على سبيل التزايد بمصادمة الهواء
وسبب تزايد الزيادة هو الذي ذكره من الاعداد فهذا الحال في سبب السكون والحركة
هذا معنى قول الشيخ ان القاسر يفيده قوة مسكنة في بعض الاحيان يعني لان القوة التي كانت محركة
الى فوق عند اشتدادها على الطبيعة صارت عند تكافؤها مع الطبيعة من اسباب
السكون الذي تفعل عليها القوة الاصلية فيفعل الحركة الى تحت واما الذي افاده الامام في
الجواب وهو ان هذا السكون واجب الحصول في الجسم في اوحركته لما امتنع القاسر بالحركة كان
ذلك السكون ضروريا فلا يستند الى علة كسائر اللوازم لا تستند الى علة وعلى هذا الامر
بقاء الحجر المعلق لانه اذا ازالت تلك الضرورة عادت الطبيعة محركة انتهى وكيك جدا
من وجوه الاول ان السكون من الاعدام التي تحتاج حصولها الى علة كيف ولا تخلو السكون من احد
الامرين اما وجودي كما هو عند من يجعله عبارة عن الكون في مكان او كم او كيف او غيره زمانا او
اما لازم لذلك الامر الوجودي فله علة وجودية لا محالة ولا يكفي فيه عدم الحكم الثاني قوله
اذا ازالت تلك ايضا عادت الطبيعة لا معنى له لان الامر الضروري الواجب الحصول كيف
زال ما علة الثالث ان اللوازم الماهية ليست كذلك فانها معلولة للماهية بشرط وجود ما خارجها كان

او فيهما عند بعض و معلوله للمهدم حيث هي عند بعض اخر و معلوله لعلة المهدم عند بعض اخر
و الحق عندنا انها معلوله بالعرض و على اي تقدير لا يمكن حصولها مع حصول علة المهدم
من الاستحالات لبداء السكون رحلا فان الملاقي متم بالتعب من زمانه فكل مقدار من السكون
بعوض بين الحركتين فيمكن الاكتفاء بما قل من ذلك منهما فما سبب التفاوت في زمانه قلنا الجواب
ان الجسم يختلف حاله باختلاف العظم و الصغر و الكثافة و اللطافة و الثقل
و الخفة و عند ذلك فيجوز كونها اسبابا لمقادير السكون و مما تمسك به نفاة السكون
لو كان الحجر العظيم النازل اذا عارضته في مسلكه حبة مرمية الى فوق حتى يثبت فان كانت
الحبة عند التماس يستلزم وقوف الجبل الهابط بملاقاة الحبة الصاعدة و من جنب المشهور
بان الخردلة ترجع لمصادمتها الجبل فيكون قبل ملاقاة الجبل ثم لما ورد عليهم ان اثبات
لها الملاقاة كانت حالة الصعود دون الرجوع كما في السهم الصاعد على الحائط حركته بالبد
الى فوق عند هبوط حجر ثقيل قالوا وقوف الجبل مستبعد ليس بمحال قال الامام الرازي
هذا و لما كان بعيد الكلام ما سبق في البرهان الذي هو حجة الراء اقول اذا [illegible]
وكذا فان الرجوع هنا فرض السكون بين حركة و حركة او في حقيقة لا حركة في زمانه فان الحركة
بالعرض لحركة حامل السفينة سكون بالذات فعند انتهاء الحركة الاولى [illegible] السكون [illegible]
في كون الجسم ساكنا و نقض بان الصوفة التي تحرك معها بالعرض الى [illegible] جهة حركة الطبيعة
لو خليت لنفاء القوة الغريبة عنه بعد فصل في اقسام الحركة بانقسام فاعلها الى [illegible]
في ما هي كاحوال الحركة فلنتكلم فيما هي كانواعها اما الحركة بالذات فتنقسم الى الطبيعية و ارادية
و قسرية و اما مطلق الحركة فهي اربعة اقسام الثلثة المذكورة و الى بالعرض لكن لم يجعل العرضية
من الاقسام الثلثة فنقول كل ما يوصف بالحركة فاما ان يكون الحركة موجودة فيه او لا فيما
يقربه فالاول يسمى حركته بالعرض و الثاني اما ان يكون مستمدا لحركته موجودا فيه او خارجا
عنه فان خرج فالحركة قسرية و الثاني فاما ان يكون ذا شعور فالحركة نفسانية و الا طبيعية
وقد يشكل عليهم الامر في بعض الحركات انها من اي قسم من هذه الاقسام كالتنفس و النبض
فقد ذكر اختلاف الناس في انها طبيعية او ارادية و على التقديرين فاما [illegible] طبيعية و
لكنه و لكل من الفرق متمسكات مذكورة في كتب الطب سيما في شرح الكليات من كتاب
القانون و قال العلامة الحركة النفس ارادية باعتبار و طبيعية باعتبار فهي تتعلق
بالارادة من حيث وقوع كل نفس في زمان يتمكن النفس من تقديمه عليه و تاخيره عنه
بحسب ارادته لكنها لا تتعلق بالارادة من حيث الاحتياج الضروري اليها و هذا [illegible] ما قال
صاحب القانون ان حركة النفس ارادية يمكن ان يتغير عن مجراه الطبيعي و لا اعتراض
عليه بانه لا ارادة للنائم فيلزم ان لا يتنفس النائم لان النائم يفعل الحركات الارادية
لكن لا يشعر بانها ارادية و لا يتذكر شعوره اما حركة النمو فظاهر انها طبيعية و كذلك
التي هي بحسب الزيادة في الاقطار عند ورود الغذاء و نفوذه [illegible] الاجزاء
وكذا النبض عند المحققين فانها ليست بحسب القصد و الارادة و لا بحسب قاسر من خارج
بل باعث القلب القوة الحيوانية و قيل الجمهور لا انها [illegible] بل [illegible]
بل لكنه بان قيل الحركة الطبيعية لا تكون الا الى جهة واحدة بل لا تكون الا صاعدة
او هابطة على ما صرحوا به فهنا اذ لا يكون كذلك [illegible] العنصرية [illegible] الطبيعة
النباتية او الحيوانية فقد تفعل حركات الى جهات [illegible]

والثاني

والثاني من [illegible] انها احداث حركة بعيدة عن المركز الى المحيط و هي الانبساط و اخر
من المحيط الى المركز و هي الانقباض لكن ليس الغرض من الانبساط تحصيل المحيط و لا [illegible]
الدفع و لا من الانقباض تحصيل المركز بل دفع الهواء المحيط الى الخارج و الاحتياج الى [illegible]
ما متعاقبين فيحفظ حياته جميعا فبالاثار المتضادة عن القوة الواحدة [illegible] الا
يحسب الاقسام في هذه الحركات فانهما [illegible] الحركة التي تسمى تسخيرية و هي [illegible] النفس
باستخدام الطبيعة [illegible] بالذات لا بالقصد الزائد و لا [illegible] اضافة هذا القسم اما
ان يجعل الطبيعة فيتعين ان ما يكون بالاستخدام [illegible] و اما [illegible] فيسمى ما
يكون بالارادة الزائدة او باستخدام الطبيعة و من هذا القسم ما [illegible] طبيعة الفلك
من الحركة المستديرة فانها تفعل باستخدام النفس اياها و قد [illegible] قدماء الحكماء [illegible]
الفلك له طبيعة خامسة [illegible] المتاخرين [illegible] ذكروا [illegible]
احدها الحركات الافلاك و ان لم يكن طبيعية لكنها ليست مخالفة لمقتضى طبيعتها [illegible]
لتلك الاجسام لانه ليس مبدء في اجرامها عن الجسم فكانه طبيعية و انها [illegible] كل قوة هي
انما تحرك بواسطة الميل على ما عرفت فمحرك الحركة الاول لا يزال يحدث في ذلك الجسم ميلا
بعد ميل و ذلك الميل لا يسمى طبيعيا لانه ليس نفسي و لا ارادة و لا من خارج
و لا يمكنه ان لا يحرك الى غير تلك الجهة و لا ايضا مضادا لمقتضى طبيعة ذلك الجسم
فان سميت هذا طبيعة كان لك ان تقول ان الفلك يتحرك بالطبيعة [illegible] قال الطوسي
[illegible] الفلك [illegible] لم يكن بينه و بين الطبع فرق [illegible] الافلاك
[illegible] طبيعية [illegible] محدودة مباشرة للتحريكات الاستدارية [illegible]
لعدمها و عقب لها موضع تحقيق الكلام فيهما عن هذا الموضع **فصل** في ان المطلوب بالحركة
الطبيعية اذ كل حالة طبيعية [illegible] بالقسر او كونها في وقت للطبيعة [illegible] بالفعل
يمكن للطبيعة الحركة اليها فعنده زوال القاسر تعود الطبيعة الى حالها و كذا عند [illegible] القوة
الى الفعل يحصل لها كما [illegible] الاشكال و هو ليس [illegible] صعود [illegible] اذا عادت
الى الاسفل [illegible] و كذا الخف [illegible] الفلك [illegible] الارض الا
يكون لها بكليتها [illegible] المركز و كذا النار [illegible] الفلك و المطلوب الطبيعي لا يكون
لم يكن اما [illegible] و لان [illegible] لو طلب [illegible] المركز [illegible] و كذا الهواء [illegible]
ينتقل عن النار و لا ينتقل الى [illegible] لكن النار [illegible] الاسلم انا اذا
وضعنا ايدينا على الهواء [illegible] فوق [illegible] اذا [illegible] في اثناء [illegible] الماء و لا [illegible]
ايضا [illegible] مطلوب كل منهما المكان [illegible] و لا [illegible] المطلوب [illegible]
نفس الامكنة و لا [illegible] ليكون المطلوب [illegible] من [illegible]
البئر [illegible] هذه الاحتمالات [illegible] مطلوب الطبيعة
هو الحيز [illegible] الارض [illegible] الهواء [illegible]
[illegible] القوام للارض و مناسبة [illegible] الاضداد [illegible]
احياز البواقي و لو لم يكن احيازها الطبيعية على هذا الترتيب [illegible]
[illegible] مطلوبه [illegible] فالقصد [illegible]
[illegible] ما ذكرنا [illegible] يكون طبيعيا و الترتيب [illegible] طبيعي [illegible]
[illegible] الهواء حيث انا [illegible]
[illegible] الماء عنه [illegible] عدم الخلاء فان قيل بل

بالجميع
الحركة بسبب الهرب عن غير الطبيعي او الطلب للطبيعي قلنا يمكن القول بالطبع او لا مفارقة
عنهما ولا يجوز الهرب فقط والا لوجبت الحركة الى جهة الغفت اذ لا اولوية حينئذ وذلك باطل
فصل في ان مبادي الحركات المختلفة يمكن ان يجتمع في جسم واحد ام لا اذا كان الامر الا داعي
فلا يمكن حينئذ الحركة الذاتية الا مبدء المستديرة الوضعية والكمية المستقيمة والكيفية اذ يستحيل فيها
الابنية والكمية كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف وساير الاستحالات كالتسخن والتبرد
والتلون والتطعم والتروح وعن البراءة عن هذه الكيفيات كما تستعمل فلا يكون مبدء هذه
الامور فيه والا لزم التعطيل في الطبيعة وهو محال واما الاجسام الكائنة فيما يمكن فيه لكن
فيها اجتماع بعض منها مع بعض الحركات فيها فيجوز ان يوجد في واحد منها مبدء الحركات المختلفة
لكنه لا يجوز ان يجتمع مبدء حركة مستديرة ومبدء حركة مستقيمة في جسم واحد والا لكان اذا اخرج الجسم
عن مكانه ومع الطبيعة مبدءهما معا كان الاستقامة لا المطلوب في سنن فالاستدارة عنه
ايضا بالطبع وهو محال لا يلزم الا لارتقاء الميل المستدير انما يحدث له عند كونه في مكانه الطبيعي
لكنه لم يكن حينئذ عرضيا ولا يمكن ايضا سببا والاستدارة لا النقل اذ العقل عندنا لا يخرج
الا بتوسط الطبيعة ولانه قد علم ان المتحرك الى جهة ما لا يقبله الجسم الا وله بحسب طبيعته ميل
ذاتي لا انتقال الى خلاف الطبيعة يقتضي الحركة اذا كان الجسم في غير حيزه والسكون اذا كان فيه
فلذلك يجوز ان يقتضي الميل المستقيم في جسم اذا لم يكن في حيزه والمستدير اذا كان فيه الا انه
ايضا الطبيعة هناك ليس الا واحدا وهو السكون فيه لكنه قد يتوقف على الحركة والتحريك افادة
السكون قد يتوقف على الحصول فيه ولا يتوقف على الميل المستدير لان اجزاء الفلك
فصل في تحقيق مبدء الحركة القسرية اصح المذاهب فيه انه يكون ذلك من الطبيعة التي
في المقسور بعد الى ان يصل اليها الفعل القاسر واعداده واما الذي يدل عليه كلام الشيخ
من ان المبدء هو الميل المستفاد من المحرك الى آخر فعند البعض الدافعة لا يكفي في الحكم الغريب
اما الذي يحصل من القاسر بعد مباينته واما الذي يحصل بحدث شيئا فشيئا من الطبيعة فيرجع الا الى الحكم
هي الطبيعة فالطبيعة اعطاء الميول القسرية الغير الملائمة كما للطبيعة اعطاء الميل الطبيعي
وهذا كالمرض في الحرارة الغريبة التي تعتقد الطبيعة المريض بحرارتها عن حد الاعتدال حتى
تعود الى حال الصحة فعند ذلك كان علاجا لها وكالشكل المعين بحفظه الطبيعة الا انه يصير بها
بالقسر عن اقتضائها من الاستدارة الا انها لا تعود اليها لوجود السبب الطبيعي التي
ثم انها تحفظ الشكل مطلقا فلا شك انه كما بين في موضعه ولذا ذكر الشيخ لو الصادرنا
الهواء المحرق حتى يضعف الميل الا لا يعود المرمي لا بعد مصاكة سطح الفلك اول وفي
كلام الشكال وهو ان مصادمات الهواء كيف لا توهن الميل الطبيعي حتى يمحا كلية الحسم
شدا او يوهن الميل القسري ويمكن ان يقال ان المصادمات مع الموج عن الحجر الطبيعي
يعقل به التعلل والازدياد في الموج شيئا فشيئا لا ازدياد في الوهن حتى يفني القوة
بالكلية وتحدث القوة الاصلية لكن لا يتم تحقيق هذا المقام وكشفه الا بالرجوع الى
بعض اصولنا المشرقية وهو ان الصورة المقسورة يتحول جوهرها وذاتها الى صورة غير
الصور المركبات فالحديدة المذابة مثلا فيها الصورة المسخنة النارية مجتمعة مع حديديتها
والحجر المرمي الى فوق فيه الصورة الموجبة للخفة اجتمعت مع حجريتها وانه يجوز ان يجتمع في
واحد صور كثيرة من المطبع الذاتية المتفرقة في الموجودات المتباينة وبذلك الاصل يندفع
قبل القوة المحركة الى فوق صورة النار علو وحدث في الحجر كانت عرضا في الحجر وقد كان
جوهرا والمذاهب المحكية علة هذه الحركة ارتفع لان هذه العلة اما ان يكون موجودة في
المقسور في الخارج عنه وعلى الاول اما ان يكون باقية الى اخر الحركة ام لا فان لم يكن باقية فهو

القول بانه ليس لكل حركة يولد حركة اخرى ولو كانت باقية فهو الذي يقال ان القاسر
افاد الجسم قوة بها يتحرك واما القسم الثاني من التقسيم الاول فالعلة لا تخلو اما ان تحرك على
سبيل الجذب او على سبيل الدفع الاول قول من يقول الهواء المتقدم ينعطف الى
الخلف عند دفع المرمي لقوته والثاني قول من يقول القاسر يدفع الهواء والمرمي جميعا لكن
الهواء الطف فيندفع اسرع فيجذب معه الجسم الموضوع فيه والمذهبان الاخيران
باطلان لان الجذب والدفع لو لم يكونا باقيين الى آخر الحركة يجب ان يحركه الى علة غيرهما
والكلام عايد فيهما ولو بقيا فالكلام في احتياجهما الى العلة واما مذهب التوليد
فهو ايضا باطل اذ يلزم وجود المعلول عند عدم علته وتاثير العلة عند فقدانها
ولما بطلت هذه المذاهب الضعيفة بقي الوجه الحق لكن يحتاج بحسبه الى النظر العميق اما اقسام
الحركات القسرية فقد يكون في الاين اما خارجا عن الطبيعة بالكلية كالحجر المرمي الى فوق واولا ما الكلية
كالحجر على وجه الارض واما الجبل فهو بالعرضية اشبه واما الوضعي فالمتدور القسري كحركة
الدفع وقد يكون بسبب تعارض الحركتين كما في الكرة المذابة فيفرض من تصعيد الحوامل المتوبان على اعلاه
واهبوطه بعد علوه بطبعه هشدا عند مقارنة المستو لانه اذا احدث هذا الميل عارض في بعض
التسمية ما الى اسفل ويحسبه العارض له من التصعيد بشكل ما عرض فحدث حركة
لا على المستو بل ما بين العلو والمستو واما الدحرجة فربما حدث عن سببين خارجي وربما
كانت عن ميل طبيعي مع دفع او جذب كالكرة تدحرجت عن فوق الجبل واما الكمية في الزيادة قبل
الاورام وكالتخلخل في الماء القارورة اذا مصت مصا شديدا وفي النقصان كالذبول الذي
بالمرض على الذي سببه السخط فانه بالقياس الى طبيعة الكل حركة طبيعية وبالقياس الى الطبيعة
البدن الجزئية قسرية واما الكيفية في الحسيات مثل الماء اذا سخن وفي الحال والملكة كالامراض و
اسباب السقم مما كازدياد الكفر والجهالات واشتداد البخل والحسد وساير الرذائل على التدريج
فانها خارجة عن مقتضى طباع النفوس الانسانية واما الاكوان فلما كانت عندنا ما لحركة الجوهرية
فهي قد يكون طبيعية وقد يكون قسرية فالطبيعية منها كحصول الجنس من النطفة والنبات
من البذر واما القسرية فكاحداث النار بالقدح وكانقلاب اهل الاكسير حصل النحاس
ذهبا والقلعي فضة والفساد ايضا قد يكون طبيعيا كموت الهرم والحيوان وحصاد
الاشجار والازمنة وقد يكون قسريا كالموت بالقتل او التسمم او غيره كقلع الشجر
فصل في ان كل جسم لا بد ولان يكون فيه مبدء ميل طبيعي او مستدير كل الجسم بما هو جسم من شانه ان يتحرك
من مكان الى مكان او من وضع الى وضع وذلك لانه لا يخلو اما ان يكون فيه مبدء لتلك الحركة
كذلك وان لم يكن فيه المبدء فقبوله للتحرك من مبدء خارج يجب ان يكون اسهل لان كل جسم يكون
ميله الى جانب اشد فتحريكه عن ذلك الى جانب اصعب ضرورة لان السير العالي لا يكون الا مع
القاسر فلو قدرنا جسما لا يكون فيه مبدء ميل اصلا فقبوله للميل الخارج لا بد ان يكون في نهاية
السهولة فيلزم ما ذكرناه من المستحيل وجود جسم لا مبدء ميل فيه اصلا عن والا لوجب ان يتحرك من مكان
الى مكان في زمان واحد واللازم ضروري البطلان وهو وجود حركة لا في زمان ايضا فالملزوم
كذلك وقد علم بطلان الملزوم بهذا القدر من البيان تلخيص مستقيم المثال وان لم يكف لتقاوم
الباحث المنازع فانه ان لم يكف لمقاومة الباحث المنازع فيدرك ايضاحا فنقول الحركة لا جرم انها
فانها تنصف بالزيادة والنقصان ما يتناهى وما لا يتناهى لا لذاتها بل لاجل ما تعلقت بها من عدد
او مقدار او زمان ولا بد من تناهيهما بحسب العدة والمدة والشدة بان يكون عددا اثارها

وحركاتها متناهيا وكذا ازمانها في جانب الازدياد والانتقاص ولما كان زمان الحركة
مقدارا وكل مقدار يمكن فرض التناهي واللاتناهي فيه لان ذلك من خواص الكم كان الزمان
يمكن فيه فرضهما اما في جانب الازدياد وهو الاختلاف في المدة او العدة او في
جانب الانتقاص وهو الاختلاف في الشدة وتوضيحه ان الشيء الذي تتعلق به شيء
او مقدار او عدد كالقوى الذي يصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال
متوالية لها عدد يفرض النهاية واللانهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد
تلك الاعمال والذي بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه
او مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث نفسه وحدته وكثرته والمدة باعتبار اثر
يصير القوى ايضا فالاول مثل الاول قوى تفرض صدور عمل واحد منها في ازمنة مختلفة كرماة
تنقطع سهامهم مسافة محدودة في ازمنة مختلفة ولا محالة يكون التي زمانها اقل اشد
قوة من التي زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عملها على المتناهي في الشدة لا في زمان والثاني
قوى تفرض صدور عمل واحد عنها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة تختلف ازمنة حركات سهامهم
في الهواء ولا محالة يكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير
المتناهية في زمان غير متناه والثالث قوى تفرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة
تختلف عدد رميهم ولا محالة يكون التي يصدر عنها عدد اكثر اقوى من التي يصدر عنها عدد اقل
ويجب من ذلك ان يكون عن المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف الاول في الشدة والثاني في المدة والثالث
في العدة ولما كان امتناع اللاتناهي بحسب الشدة وهو ان يقع الاثر في الزمان الذي هو في غاية القصر
بل في الآن ظاهرا ضرورة امتناع ان يقع الحركة الا في زمان قابل للانقسام فلا يمكن ان يكون التي
تختلف باختلاف القابل المتناهي بحيث انه كلما كان اكبر كان تحريك القاسر له اضعف لكون مانعيته
ومعاوقته اكثر لانه انما يعاوق بحسب طبيعته وهي في الجسم الاكبر اقوى وفي الجسم الاصغر اضعف فاذا
تقرر هذا فنقول لا بد لكل حركة من امور ثلاثة زمان ومسافة ومرتبة من السرعة والبطء
في كل حركتين انقسمتا في امرين من هذه الامور فلا بد من اتفاقهما في الامر الثالث او
كل متحركين ان اتحدا في امرين منها فلو اختلفا في الثالث على نسبة فلا بد من اختلافهما
في الآخر منها على تلك النسبة فاذا فرضنا جسما عديم الميل وحركه القاسر بقوة معينة في
مسافة معينة فلا بد لحركته من زمان لما مر ان المطلق لا وجود له الا في معين فاذا فرضنا جسما
آخر له ميل طبيعي وحركه القاسر بتلك القوة في مثل تلك المسافة فلا بد وان يكون زمان حركته
اكثر من زمان حركة عديم الميل فان الحركة مع العائق ليس كهي لا معه واذا فرضنا ثالثا
حركه القاسر بتلك القوة وله ميل طبيعي نسبته قوته الى قوة ذي الميل الاول كنسبة زمان حركة
عديم الميل الى زمان حركة ذي الميل الاول فرضنا زمان عديم الميل عشر زمان ذي الميل
الاول وميل هذا الثالث عشر ميل ذي الميل الاول يلزم ان يتساوى زمان عديم الميل وزمان ذي الميل الثالث فيلزم
ان لا يكون للميل الثالث اثر او يكون وجوده كعدمه هذا محال بالضرورة
قد اوردت في هذا المقام شبه منها عدم التسليم لامكان ذي ميل يكون نسبة ميله الى ميل
ذي الميل الاول كنسبة الزمانين او المسافتين لاحتمال انتهاء الضعف الى ما لا اضعف منه
ومنها عدم تسليم كونه معاوقا للميل القسري ولو فرض وجوده على النسبة المذكورة مستندا بجواز
توقف المعاوقة على قدر من القوة بحيث لا يعتد بما دونها ومنها ان النسبة انما هي معتبرة
في نسبة المعاوقة وعدمه فلا يلزم الانطباق اذ زمان الاول لا صفة ... واللوازم عن الكل

بان مراتب الشدة والضعف في القوى في الكيفيات كمراتب الزيادة والنقصان في المقادير
لا تقف في شيء من الجانبين عند حد لا يمكن لها التجاوز عنه بحسب الذات وكما ان الاجسام لا تنتهي في
الانقسام الى حد لا يحتمل القسمة لا في الازدياد ولا ما لا يحتمل الزيادة عليه لكن لما انه خارج عن
الجسمية كذلك للقوى في الاعتدادات في تنقصها وازديادها في الميل والى غاية الضعف فلا حركة بلغ
اثره في المعاوقة اذ الوجود مبدء الاثر لا محالة غاية ما في الباب ان يكون معاوقته حقيقية غير محسوسة
وان حال ما يتعلق المقدار ككل المقدار فيما يعرضه لذاته من قبول المساواة والمفاوتة والتجزي
والمعدودية والشاركة والتصحيح وغير ذلك في الفرق بينهما فان تلك الاحوال له بالذات ولما يتعلق
به بالعرض واقوى ما ذكره من الشبهة ههنا ان الحركة اما ان يكون وجودها بدون المعاوقة في زمان او لا يمكن
فان امكن فكان بعض من زمان الحركة في ذي المعاوق العذر بازاء اصل الحركة والباقي بازاء المعاوق فيعلم
هذا ان يزيد زمان حركة ذي المعاوق الضعيف على زمان حركة عديم المعاوق بما يقتضيه نسبة المعاوقين
النسبة لم يحكم ببطلان الاستدلال لا ابتنائه على فرض امور يكون بعضها محالا فلعل منشأ المحذور ذلك المحال لا الخلو
عن المعاوق اصلا يمكن في الجواب اختيار الشق الاخير ولا يلزم منه بطلان الاستدلال في ذلك لان
حاصل الرد الى وقوع الحركة من عديم المعاوق في زمان محال اذ لو امكن لزم من فرض وقوعه مع
الامور الممكنة التي حركتا الجسمين الآخرين على النحو المذكور المحال وهو تساوي زماني حركة ذي
المعاوق وحركة عديم المعاوق لكنه لازم فيكون وقوعها في زمان محالا لانه كلما كان حركة فلا محالة في
زمان فوقوعها لا في زمان ايضا محال وهذا يلزم ان حركة عديم المعاوق مطلقا محال وهو
المطلوب ويمكن ايضا اختيار الشق الاول فان الاعتراف بكون الحركة غير مقتضية لزمان على تقدير
وقوعه محال لا ينافي الجزم بكونها مقتضية له في الواقع فالجزم حاصل بذلك وحينئذ فنقول انا
نستدل هكذا لو وقعت حركة من الجسم العديم الميل لكانت في زمان لا محالة والا لم يختلف
الملزوم عن لازمه واللازم باطل فيلزم ان زمان ذي عديم المعاوق وذي المعاوق وانه محال فيلزم كونه في
زمان وهو ايضا محال فوقوع الحركة من الجسم العديم الميل مطلقا محال وذلك الاعتراض ذكره
جماعة من المتاخرين ومنهم الشيخ ابو البركات وتبعه الامام الرازي بوجه آخر وهو ان الحركة
نفسها تستدعي زمانا او تستدعي واحدة المعاوقة ويختص باحديهما فان قد يتهانا في زمان
نفس الحركة غير مختلفة في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف
زمان الحركة بعد انضياف ما يحصل من ذلك اليه فلا يلزم على ذلك الخلف المذكور وتقرير الجواب
بحيث يندفع اكثر ايرادات المتاخرين عنه هو ان قبل المعترض ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا ان عنى
به انها لا تقع الا في حد من السرعة والبطء تستدعي زمانا فهو ظاهر البطلان لان الحركة لا تنفك عنهما
وما لا ينفك عن شيء لا يتصور اقتضاء زمان او امر دون ذلك الشيء والمراد منه ذلك الشيء وحده من حيث الانحصار
وان عنى به انها مع قطع النظر عن حد من السرعة والبطء يقتضي قدرا من الزمان وهو ايضا فاسد
لان نسبة الحركة الى الحد من السرعة والبطء كنسبة الجنس الى الانواع المحصلة وجوده بدون شيء منها
واعلم ان المحقق الطوسي في شرحه للاشارات مهد للجواب عنه مقدمة هي ان الحركة لا تنفك عن
فلسفي لا يجد حالها من السرعة والبطء المتخيلين للبعض بحسب الملايمة ومنعه عنها الميل
ومن الميل يحصل للحركة السرعة والبطء واما عدم النقص الترقيبا للنفسها او قسرا فيحتاج
الى ما يجد حالها تلك الا اذ لا شعور لهم بالملايمة وغيرها فهي بحيث انها يتلك ذلك لتحصل في غير زمان لو
امكن والا لم يمكن ذلك فاحتاجت الى ما يجد ميلا يقتضيها وحالا يجدد بها ولا يتصور ذلك الا

عند معاوق من المحرك وغيره فيما يصدر عنهما وذلك لان الطبيعة لا يتصور فيها
من حيث هي اما التفاوت في القسر اذا فرض على اتم ما يمكن ان يكون لا يقع بسببه تفاوت
في الميل في ذاته فيختلف التفاوت الذي بسببه ينقص الميل وما يتبعه من السرعة والبطؤ
يكون بسبب امر يسمى بالمعاوق اما خارج عن المتحرك كاختلاف قوام ما فيه الحركة كالهواء و
الماء بالرقة والغلظ او غير خارج فهو لا يتصور في الحركة الطبيعية لان ذات الشيء لا يمكن ان
يقتضي شيئا ويقتضي ما يعوقه عن ذلك الا انه قال بل هو لكن يعاوق القسرية وهو الطبيعة و
النفس اللتان هما مبدأ الميل الطبيعي فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارجي
والداخلي ارتفاع السرعة والبطؤ فيلزم منه امتناع الحركة ولاجل ذلك استدل الحكماء باحوال
ما بين [illegible] على امتناع عدم معاوق خارجي فبينوا امتناع ثبوت الخلأ وبانه على
وجود معاوق داخلي فاثبتوا مبدأ ميل طبيعي في الاجسام التي يحركها [illegible] قسرا [illegible] المصنف
اجاب عن الاعتراض المذكور بوجهين احدهما انه لا يمكن ان يقال ان الحركة نفسها تستدعي شيئا
من الزمان وبسبب السرعة والبطؤ شيئا اخر لانا بينا ان الحركة يمتنع ان توجد الا على حد منهما
فهي بنفسها غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا وثانيهما ان الحركة نفسها لو تستدعي زمانا
لانها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطؤ كانت بحيث اذا فرض وقوع اخرى في ذلك
الزمان اقوى او اضعف كانت لا محالة اسرع او ابطأ من المفروضة وكما تمتنع حد من السرعة والبطؤ
حين وصفها لا مع حد منهما [illegible] واعترض بعض الافاضل عليه بانه خص الدليل باحدى الحركتين
الطبيعية والقسرية والشارح مقدما به في المنع وادعى ان الحركة بدون احدى المعاوقين
لا وجود لها ولم يبين انه مبنى الدليل ومع ذلك يتهدم بنيانه واما المنع فهو كما ذكر وكذا
[illegible] لا تفاوت فيه لان ارادوا ان القاسر في الحركات [illegible] المفروض في الامثلة المذكورة
لا تفاوت فيه فلو كان المحدد هو القاسر لزم ان لا تتفاوت الحركة من جهة القاسر
سرعة وبطؤا في تلك الصور فذلك هو مطلوب المعترض فانه يدعي ان الحركة القسرية
مع قطع النظر عن المعاوق تستدعي قدرا من الزمان وحدا من السرعة والبطؤ وهو محفوظ
في الصور الثلث لا يتفاوت ثم يزيد ذلك الزمان بسبب المعاوق ويتفاوت بحسب
تفاوته وان ارادوا ان القاسر لا يتفاوت في سائر الحركات القسرية ايضا فلو كان
هو المحدد لزم ان لا يكون في الحركات القسرية تفاوت من [illegible] والبطؤ وذلك
ظاهر البطلان وكذا الكلام في قوله وكذا القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه
لا في المفروض [illegible] ثم قوله فلا بد من امر اخر معاوق للحركة في تأثيره الضائع فان
ذلك الامر الاخر لا يلزم ان يكون معاوقا بل يجوز ذلك الامر الاخر هو الميل [illegible]
الاشارات ان الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطؤ وهو كيفية قابلة للشدة و
الضعف وانما تختلف بالاضافة ما هو اسرع بالقياس الى شيء هو بعينه بطيء بالقياس
الى اخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة
التي هي مبدأ الحركة نسبتها الى الشدة والضعف كنسبة جميع الحركات المختلفة
بالشدة والضعف اليها واحدة وكان حدوث حركة بعينها منها ممتنعا لعدم
الاولوية فاقتضت اولا امرا الشدة والضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة

في الكم

في الكم اعني الكبر والصغر او الكيف اعني التكاثف والتخلخل او الوضع اعني انضمام
الاجزاء وانتفاشها او غير ذلك وهو الميل وهذا الكلام صريح في ان ما يحدد حال الحركة من السرعة و
البطؤ هو الميل وليس هنا الذي ذلك الامر الاخر لا يجب ان يكون معاوقا للمحرك في تأثيره فلا نسلم ان
ذلك الامر يجب ان يكون معاوقا للمحرك في تأثيره فلا نسلم ان ذلك الامر هو المعاوق الداخل او قوام ما
في المسافة من الاجسام لم لا يجوز ان يكون امرا اخر غيرهما كالقوة الجاذبة للمغناطيس مثلا فانا لو
اخذنا بعيدا قطعة من المغناطيس مع قطعة من الحديد ثم ارسلناه فانه يتحرك بالطبع الى
اسفل ويعاوقه في الحركة قوة المغناطيس ولو سلم فلا نسلم ان غير الخارج لا يمكن ان يعاوق الحركة
الطبيعية قوله لان ذات الشيء لا يقتضي شيئا ويقتضي ما يعاوقه عنه قلنا غير لازم وانما يلزم لو لم تتعدد
غير الخارج كالطبيعة والنفس فاحدهما يقتضي الحركة والاخر يعوقه عنها كالطير اذا ارتفع عن
مكانه وهو طالب له فلا يتم الاستدلال بالحركة الطبيعية على امتناع الخلأ سلمنا ذلك لكن احد
المعاوقين كاف في التحديد لكن هذا المنع في التحصيل منع لقوله وكذا القابل اه وقد مر انتفاؤها
لا يصح الاستدلال بالحركة القسرية على وجود المعاوق الداخلي اعني مبدأ الميل الطبيعي لان
المعاوق الخارجي اعني القوام المذكور كاف في تحديد حال الحركة وظاهر ان الاستدلال على هذا المطلب
لا يمكن بالحركة الطبيعية فظهر بطلان قوله ولذلك استدل الحكماء باحوال ما بين الحركة اه اقول جميع
اعتراضاته مدفوعة اما انه ادعى ان الحركة بدون المعاوق لا وجود لها ولم يبين انه مبنى الدليل فقد مر
دفعه واما انه خص الدليل باحدى الحركتين الطبيعية والقسرية فلا ضير فيه لانه قد بين ان التحدد
[illegible] الى النفس بحيث ما تتخيله بقوتها الخيالية من حقائق الاسراع والابطاء واما ما اورده المعترض على قوله
وكذا القاسر لا تفاوت فيه فكان منشأه سوء الفهم لمرامه والغفلة عن سوق كلامه فان المفروض ان
الحركة لما كانت امرا ذا مراتب في السرعة والبطؤ لا بد وان يكون سببها ايضا امرا ذا تفاوت في
ذاته حتى يكون كل حد منه مقتضيا حدا معينا منها والقاسر في ذاته لا تفاوت فيه فليس هو المحدد للحركة
[illegible] قوله لان الطبيعة لا يتصور فيها من حيث انها تفاوت لان المشهور عندهم من مذهب الحكماء ان
الجوهر لا يكون فيه الاشد والاضعف واما عندنا فالطبيعيات تتحدد وتتفاوت في ذاتها وجميع الصفات
راجعة اليها بالاخرة كما يطول شرحه ولنا مسلك اخر في اثبات هذه المطالب كما يظهر [illegible]
لمن وفق له وكذا المراد من قوله وكذا القابل لا تفاوت فيه لا الذي فهمه المعترض [illegible] اراد بقوله
بل يجوز ذلك الامر هو الميل انه اولى ولئن سلمنا فنقول ان وجود حد من الميل في الفضاء مع معاوقة
الطبيعة او القاسر لا يكفي في تحديد مرتبة معينة من الحركة اذ يتصور مع قوة واحدة ميالة درجات
للحركة في السرعة والبطؤ لا تقف عند حد فان الحجر الواحد اذا قوة واحدة يمكن اختلاف حركته
باختلاف قوام المسافة رقة وغلظا فكلما كانت مسافة حركته اغلظ كانت ابطأ وكلما كانت
ارق كانت اسرع حتى اذا فرضنا مسافة لا قوام لها كالخلاء كان اللازم لما فرض فيها من الحركة
ان لا زمان لها لكنه محال فوجب ان يكون للمسافة قوام فبطل الخلاء واما قوله لم لا يجوز ان يكون امرا اخر
غير الحركة [illegible] كالقوة المغناطيسية فمندفع بانا نفرض [illegible]
الى [illegible] لا يكون من لوازم الحركة واما قوله فلا نسلم ان غير الخارج لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية قوله

الزياده على حركته على نسبة متناهيه هي نسبة مقدار الجزء الى مقدار الكل فكان كل القوه
متناهيه وهو المطلوب وهكذا الكلام في تحريك القوه القريه واعترضوا عليه بوجوه
الاول انه لم لا يجوز ان يكون كل حال منقسم لانقسام محله وهو منقوض بالوحده والوجود
والنقطه والاضافات اقول اما الوحده والوجود فعلمت من طريقنا انهما في واحد
وكل شي بحسبه بل هما نفس ذلك الشي بالذات وهو من العوارض التحليليه وقد اطلع فيهما وجود
الجسم كالجسم منقسم وحدته على نظاير كما سبق واما النقطه والاضافه فليست كل واحده منهما حالة
ذات المنقسم بما هو منقسم على الطبع العام حيث بل اخرى كالتناهي المنقطه وكل ذلك في الاضافه ولو
وضعت اضافه عارضه لنفس المنقسم بما هو منقسم كانت ايضا منقسمه بانقسامه كالمساواه والموا
والمحاذاه ونحوهما الثاني لم لا يجوز ان يكون الجزء للقوه شيئا من اثر الكل منقوض بالعشره من
المحركين اذا حملوا حجرا ونقلوه مسافه في زمان فانه لا يلزم ان يكون الواحد منهم يقدر على نقله تلك
المسافه او تلك المسافه في عشرة اضعاف الزمان بل قد لا يحركه اصلا فيجوز ايضا ان لا يكون لعقود الجزء
نسبة في التاثير ولئن فرض ان لها نسبة في الوجود فجزء النار الصغير لا يحرق وجزء الحجر او ليس
٩ في جوابه انه لا يصح ان يكون جزء القوه موجوده ولا اثر لها الا لمانع خارجي لان كون
القوه مؤثره هو من لوازمها الذاتيه وكلامنا في جزء منبع على طبيعه الكل من غير فرق الا في حالة
وما كان حال الجزء عند الانفصال عن الكل عين حاله عند الاتصال فان لم تتغير كان كل
واحد من الاجزاء فعله ولو عند الانفراد جزء الفعل الكل ولو لم يكن كذلك فهي عند الاجتماع
اما ان لا تتغير حالها عما كانت عليه حين لا يكون ذلك المجموع قوه على الفعل ولم يعرض حال لها ما
كانت فلا بد هناك من امر او حاصل لها عند الاجتماع فلا يكون هي اجزاء لصوره القوه
بل اجزاء لماده القوه والقوه هي الامر الحاصل عند الاجتماع واما مسائل العشره المستقلون
بحمل ثقيل فالتوزيع بعض الحمل كل واحد منهم جزء من الثقيل عند الاجتماع واما عند الانفراد
فربما لم يبق واحد منهم على صفته التي له عند الجمله ولا الماده القابله على صفتها ومع ذلك فلكل واحد
ما تاثير في ذلك الثقل بل لو فرض بقاؤه حتى ينضم اليه اثر القوه الثانيه وهكذا الثالثه والرابعه الى
ان ينضم اثارها بعضها مع بعض فاذا انضم اثر العاشره الى الاثار السابقه لوقع الحمل والنقل لذلك
الثقيل كما وقع اولا لاحمله العشره على نعت واحد لكن في النقوه حصول الاسباب لزوال الاثر وعلى اضداد
لوجود الفعل فلا يبقى انفعال الماده بحالها كشان النار القليله في عدم تاثيرها على نسبة تاثير العظيمه
فانها لا تحرق لاستيلاء الضد عليها ولولا هذه الموانع لكان تاثيره على نسبتها ولا يمكن القدح في
البرهان الكلي بمثل هذه الامور الجزئيه التي قد لا يتيسر الاطلاع على خصوصيات احوال الفاعل والقابل
فيها الثالث انه ليس الحكماء اتفقوا على ان ما لا وجود له لا يمكن الحكم عليه بالزياده والنقصان وعلى هذا عولوا
حل شبهة من اثبت للزمان بدايه ونهايه فكيف حكموا ههنا للامور التي تقوى عليها تلك القوى بالزياده
والنقصان وهي غير موجوده وتشبيهها بسبيل الاعداد الغير المتناهيه توجد او في الحد ان سلم المقوى عليها
ولئن لم توجد بالفعل وعلى التفصيل لكنها موجوده بالقوه وعلى الاجمال فان نسبة وجود الاشياء
الى مبدء في الغايه على نسبة قويه اكيده ليست كنسبتها الى قابلها او الى ذوات مربها تها فهذه النسبه
اشد واكد فان جزء القوه يستحق من ذاته لم يكن له وجوده على اخره وكل القوه كذلك فالحكم بان ما
يستحقه الجزء انقص مما يستحقه الكل ليس حكما في الحقيقه على معدوم فالاستحقاقان موجودان كماتري
اذ لم يوجد مستحقاهما فيكون القوه قوه على فعل امر حاصل لها بالفعل سواء وجد المقوى عليه او
لم يوجد بل وجوده في القوه ضرب من الوجود ووجوده بعد القوه ضرب اخر من الوجود وكلاهما حاصل

سلمنا ذلك لكنه منقوض بان هذه الدعوى برهنه والامر ذكر في سائر ما يكون من الطريق لا يعطي شيئا ويعطي ما
يعاوقه لا يقبل المنع واما النقض الاجمالي بحال الافلاك ويتوقف على امكانه فعليه وعلى انه
الضعيف فعلى الدفع ماشكل اللطيفة للفاضل المولى رحمه عن هذه الطبايع العنصريه في انها
ملسعه البدن في ان القوه المتناهيه وعدم انحفاظ الفلسفه بحجزه في عن مثل هذه الزوائد واما
حوادث سلمنا ذلك لكن احد المعاوقين كاف على ذهنه مع ما مر واما قوله وكذا لا يصح الاستدلال بالجسم العنصري
انه منقوض بان القاسر يؤدي حسره بعض الحركه الى الفلسفه فان القاسر لا محاله قوه جسمانيه
ذات وضع لا يفعل الا بجذب او دفع متلامس او بما في ماده قوه مختصه او تسرده او بعدها بالاعداد
ولا ينفعل الجسم المتحرك عن شيء منها الا بعد ان يكون في طبيعته فان الماده لا تنصرف بلا انها لهذه الامور
في ذاتها فالمتحرك انما تحرك بمعنى وتحصل باحدى النوعيات كما مسح في مباحث الصور النوعيه تتمه
واعلم ان المستقيم يمتنع مرارا الى المباشر الواسطه لحركه سواء كانت طبيعيه او قسريه او نفسيه هي
الطبيعه التي انما نحتاج بهذا الطلب الى اثبات المعاوق الداخلي وللحركات القسريه لاجل زياده
خوض وايضا ان الحكماء اتفقوا بالبرهان ان لكل جسم جوهرا صوريا هو فصله جسميه ويكمل ماديه
مبدء اثاره ومطابق مفهوم فصله لكنهم ارادوا ان يثبتوا وجود ذلك الجوهر من حيث كونه
مبدء للحركات وللانفعالات جميعا وبهذا المعنى يسمى طبيعه كما سمي صوره باعتبار اخر وقوه
وكمالا باعتبار **فصل** في ان القوه المحركه الجسمانيه متناهيه التحريك عدم لان الغير لا يتصف
بالتناهي وعدمه الا بسبب تعلقها بالمقادير والاعداد التي هي فيها او عليها اما الاول
فلو كانت الاجسام غير متناهيه المقدار او العدد كانت القوى فيها كذلك بسببها على
المعنى الذي يعقل في الحال انقسام محله واما الثاني فهو ان المقوى عليه باعتبار القوه فلو كان
غير متناهية كانت القوه غير متناهيه وقد عرفت ان ذلك ما يعقل في احد امور ثلاثه العدد
والمده وعرفت الفرق بين هذه المعاني الثلاثه فنقول لا يمكن وجود قوه جسمانيه غير متناهيه
في الشده فلان تلك الحركه التي تصدر عنها ان وقعت في زمان والاول محال والا امكن وجود
حركه في زمان اقل منه لان كل زمان منقسم فلا يكون تلك الحركه غير متناهيه في الشده والثاني ايضا
محال لان الحركه عباره عن قطع المسافه وكل مسافه منقسمه فقطع بعضها قبل قطع كلها فلا حد لها
فظهر ان مباشر التحريك لا يمكن ان يكون قوته محدوده ايضا اذا كانت غير متناهيه في الشده واما انه
يمتنع وجود قوه غير متناهيه بحسب العده والمده فلانها اما ان يكون طبيعيه او قسريه فان كانت طبيعيه
وحدها لم يكن قبول الجسم الاعظم للتحريك عنها كقبول الاصغر اذ لو اختلفا لم يكن ذلك الاختلاف
بالجسميه المشتركه بينهما للكل ولا امر طبيعي لانه لو كان المانع عن الحركه طبيعيا لم يكن الحركه طبيعيه
هذا خلف ولا امر قسري لان المفروض عدمه لكن عدم اختلاف العظيم والصغير في قبول الحركه
عن القوه المحركه محال في الحالين لو اختلفا لم يكن ذلك الاختلاف لاجل حجم القوه بل لاجل
مقدار في فيكون في الاكبر اكثر مما في الاصغر الذي هو جزؤه فهي في الاكبر موجوده وزياده
مقدره ولما كانت قسريه فانما يختلف تحريكها العظيم والصغير لا لاختلاف المحرك بل
لاختلاف حال المتحرك في المعاوق فالعظيم اعظم كميه من الصغير فاذا تقررت هذه المقدمه
فنقول لو امكن وجود قوه جسمانيه يحرك جسما تحريكا غير متناه لان كان قوه جسمانيه فالاكبر منها في
الجسم الاعظم من التي في جزء الجسم فاذا فرضنا ما حركتا جسميهما من مبدء مفروض حركتين غير متناهيه
لزم ان يكون فعل الجزء مثل فعل الكل وهو ممتنع وان حركت الاصغر حركه متناهيه لكانت

الحكم علته كما يحكم على الكاتب بانه يكتب هذا ونحن انما رضنا كون العقود متناهية او غير
متناهية لا لاجل حصول المسمى في المقوى عليه بل لاجل حصول القوة واستحقاقها وحكمنا بان
استحقاق الجزء لاستحقاق الكل وحيث ههنا يلزم ان يكون استحقاق الكل متناهيا فاذا
وجب تناهي استحقاق الكل لزم وجوب تناهيه ووجوب تناهي المقوى عليه سواء كان
موجودا بالفعل او بالقوة الرابع لبقي الارض لو بقيت دائمة في حيزها ولم يعرض لها عارض
لكان يوجد عن قوتها فعل دائم وهو السكون الدائم اقول الحق في جوابه ان يقال انه
ممتنع بقاء جسم طبيعي واحد بالعدد في مقامه وفعله وحاله ابدا فهذا ايضا مما يحكم العقل
لاجله في الحكم بعدم بقاء شيء من الاجسام دائما سواء كان بحسب استقلال نفسه او باضافة
المبادي امدادا عليها مما ليس كذلك بالحقيقة التي لا لحقيقة الا بواسطة وجود دائم فاذا امتنع
كون قوة ذات تأثير غير متناه ابتداء امتنع كونها كذلك بتوسطها والذي اجاب الشيخ
في المباحث عن ذلك من ان السكون عدمي وليس فعلا وليس مما لا يستقيم بالزمان وذلك ان الزمان يعد حد
عن قوة اخرى فالعلة للحكة فليس يصدر عن قوة الارض بالسكون فعل في الا ان يصدر فعل
كان كونه غير متناه لا عن تلك القوة بل بسبب قوة اخرى بفعل الزمان لعدم المعاني الذي يكون
السكون غير متناه انتهى فلعله لا يقول بان السكون عدمي لكن حصول الارض في حيزه
من مقولة الاين هو عرض من الاعراض وكذا لونها وشكلها وثقلها وقدرها وما في تهيا
وسائر صفاتها التي بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الكم وبعضها من باب الجوهر
جميعها اذ الكل معلولة للطبيعة الارضية بوجه ومستفادة عنها بالمعنى الذي اشرنا اليه من
قبيل الحس المعارضة بدورات الافلاك فانها مختلفة بالزيادة والنقصان مع عدم تناهيه
فان القوة المحركة لكرة القمر قويت على دورات اكثر مما قويت عليه القوة المحركة لكرة زحل
ويجب ذلك تناهي القوتين المحركتين لهما بحسب تناهي الحركتين والا يلزم من ذلك تناهي الحركات
فلا لا يلزم من اختلاف فعل كل القوة وجوبا تناهيهما والجواب ان احدا لا القوتين
لكرة القمر ولكرة زحل بالمهية النوع لا بالمرتبة والكلية فذلك خارج عن مبحثنا فانها
لم نجز القوة استحقاقه لانه بحسب ان يكون جزء استحقاق الكل ويسمى به فلابد من تناهي
الاستحقاق واذا الاختلاف فيهما الا بالمقدار ولا بالحركات الافلاك فهي قوى حسي لغير الحقائق
وحركاتها ايضا هي لغير الحقائق فلا يجب ان يكون فعل بعضها جزء من فعل الاخر والنقص
ولا اذ بدت الكمية وهذا كما ان الخط المستقيم والدائرة لا نسبة بينهما صغرا وكبرا وعددية بينهما
ومدار هذا الكلام لعين بنائه على تفاوت مستحق الكل ومستحق الجزء بل على تفاوت استحقاقهما
على الاصل بل يقول دورات القمر اكثر من دورات زحل لما مثال المعدوم لا يمكن الحكم
عليه بالزيادة والنقصان فلا يمكن ان يقال قوة بعض الافلاك على الفعل اكثر من قوة الاخرى
ليس شيء منها جزء لغيره الخامس المعارضة بالنفوس الفلكية فانها قوى جسمانية وهي تفعل
افعالا غير متناهية من الارادات والتحريكات وقيل في دفع هذا الاشكال بان محرك الفلك
ضعيف لان القوة العقلية اذا حركت فانما تفيد الحركة فقط او تفيد قوة بها الحركة فان
افادت القوة المحركة وهي جسمانية فالقوة الفاعلية للافاعيل الغير المتناهية جسمانية وليس القوة
العقلية متعددة للتحريك بل القوة الجسمانية مستعدة لتلك الحركة فلا يكون الحركة مطلقة من القوة
القريبة للحركة لا بد لها من تغير حال وتشوق امر والمفارق لا يكون كذلك وايضا الاجسام تحركها
في الحسية ولا تقبل بعض منها الا ثار المفارق الا بقوة جسمانية فيه فالمحرك الاول جسماني وان كان
المحركة [illegible] وحده وتلك الحركات انما هو الجوهر المفارقة لكن بواسطة تلك النفوس المدركة

وتشابه

اما قام

انما قام على المؤثر لا على الواسطة اقول هذا الجواب غير سديد لانه اذا جاز بقاء
قوة جسمانية مدة غير متناهية ولكونها واسطة في صدور افعال غير متناهية عن المفارق
فقد لزم جواز كون القوة الجسمانية مبدءا لافعال غير متناهية فان الواسطة اما في الوجود
الثبوت او الواسطة في العروض فعلى كل من التقديرين يلزم اتصاف الواسطة بصدور
الافعال الغير المتناهية قال الامام الرازي رحمه الله فان قال ان القوة الجسمانية غير مؤثرة بل
معدة يقول لم لا يجوز ان يقتضي ذلك لان القوى الجسمانية لا تفعل افعالا غير متناهية لعلها
لا تكون مؤثرة في افعال غير متناهية هذا لا يتم لانا بينتم في باب ان لا مؤثر الا الله
الجسم يستحيل ان يكون مؤثرة في الايجاد فبعد ذلك الاحتجاج لبيان انها لا تؤثر في افعال
غير متناهية لان هذا قد دخل في الاول انتهى ان توهم خلاف ذلك القول اذ توهم انكم تجوزون
كونها مؤثرة في افعال متناهية مع انكم لا تقولون بذلك والذي عنيتم به ان القوة الجسمانية لا تتوسط بين
العقل المفارق وبين الآثار الغير المتناهية فذلك قد بطل بالنفس الفلكية فبطل ما كنتم حررتم ههنا تأملتم
كونها متوسطة في مدة غير متناهية فما تقتضيه النفس الفلكية في سلب شيء تارة وتجويزه اخرى اقول قد
اجاد واصاب في هذا البحث ولا بد في حله الا بالرجوع الى ما حققناه في تجدد وجود القوى الجسمانية فان
النفس من جهة كونها متعلقة بالجسم حكمها حكم الطبيعة في تجددها وتبدلها ومن جهة كونها عاقلة معقولة
حكمها حكم العقل الفعال وذلك بعد صيرورتها عقلا بالفعل ومن جهة كونها القوة الاستعدادية بالكلية
والتحقيق ان جميع الطبايع متجددة الوجود والهوية ولها ايضا حركة نحو البارئ جل ذكره وحركة نحو
وتوجها غريزيا اليه لانه الوجهة الكبرى فاذا بلغت الى مقام العقل اتصلت بعالم الالهية سكنت
اذ فنيت عن ذاتها وبقيت ببقاء الله فالاجسام والجسمانيات كلها طبايع كانت او نفوسا لكنها
متجددة حادثة داثرة وبما سواها باقية ببقاء الله الواحد القهار وستطلع عليك من ذي قبل ان
الرابع هو ان القوة اما ان ينتهي الى زمان يصير انعدامها فيه واجبا لذاته او لا يكون كذلك او
موجب انتقال الماهية من الامكان الى الامتناع وهو محال واذا كان الفاعل والقابل ممكني
التأثير والتأثر والشرائط ايضا ممكنة البقاء ابدا فكيف يمكن ان يقال ان القوة منقطعة البقاء
ابدا بل هي ممكنة البقاء ابدا ومتى كانت باقية كانت مؤثرة فاذن القوة التي تفعل افعالا غير
متناهية في المدة غير ممتنعة الوجود اقول الاحرى بالامكان والامتناع حال الماهية والعكس الحق
[illegible] الوجود مهية القوة الجسمانية بحسب الوجود والبقاء مطلقا لكن النفس تلك المهية وهذا الانحاء
كون بعض الوجودات مستلزم الدوام [illegible] الهوية الوجودية لقصورها ونقصها كثوابت [illegible] الدثور
واما ما ذكره بعض العلامة في الجواب عن ان القوة الجسمانية انما تحت انعدامها لا لذاتها بل لما يوجد
القواسر المزيحة لتلك القوة المبطلة لها فان القوة ولذلك اسم حيث هي عن واجب الزوال
لكن الاسباب الكلية ومصادماتها سببا لها الحركة قد تتادى بالاخرة حيث تصير المهية واجبا كذلك
٩ ههنا فليس بشيء لان اكثر اهم الموجودات يستحيل بقاؤها ولم يعرض لها جميع القواسر عنه كيف وما من الا
ويستحيل عليه لذاته ضرب من الوجود **المرحلة** في العدم والحدوث وذكر اقسام القدم والتأخر
وفيه فصول **الفصل الاول** في بيان حقيقتها الحدوث وكذا القدم يقال لان على وجهين احدهما
بالقياس والثاني لا بالقياس فالاول كما يقال في الحدوث ان ما مضى من زمان وجود زيد اقل مما مضى

زمان وجود عمرو وفي القدم بعكس ذلك اي ما مضى من زمان وجود شي اكثر مما مضى
من وجود شي اخر وهما القدم والحدوث العرفيان واما الثاني فهو على بعض من احدهما الحدوث
والقدم الزمانيين وثانيهما الذاتيين فمعنى الحدوث الزماني حصول الشيء بعد ان لم يكن
بعدية لا تجامع القبلية اي بعد ان لم يكن في زمان وبهذا المعنى لا يعقل لاصل الزمان
حدوث لان حدوثه لا يتصور ولا يعقل الا اذا استمر زمان قارنه عدمه فيكون الزمان موجودا
عند ما فرض معدوما هذا خلف ولذلك قال المعلم الثاني من قال بحدوث الزمان فقد قال
بقدمه من حيث لا يشعر لانك ستعلم في مباحث الزمان ان الموصوف بالقبلية والبعدية
انما يكون بعض الزمان بالقياس الى بعض فذلك من الاوصاف الذاتية لمهية الزمان فضلا عن وجوده اي
كل جزء من اجزاء الزمان يتصف بالقبل والقبلية باعتبار ما له الى العكس الى ما يستانفه ويتصف
بالبعد والبعدية باعتبار ما له بالقياس الى ما مضى منه فلا يعتريه حدوث بالقياس الى العدم
ولهذا كان الحدوث والتجدد بعين ذات الزمان والحركة والزمان ليس بامر زائد على الحركة في
الوجود بل بحسب الذهن فقط لانه من العوارض التحليلية لمهية الحركة ومعنى القدم الزماني
هو كون الشيء بحيث لا اول لزمان وجوده والزمان بهذا المعنى ليس بقديم لان الزمان ليس في
زمان اخر وكذا المفارقات عن المادة بالكلية ليس لوجودها زمان لكونها اعلى من الزمان
فما قال صاحب المطارحات من انه لا يخرج شيء من القدم والحدوث على الاصطلاحين
كلها خطا وستعلم انه لا قديم بهذا المعنى في الوجود وثانيهما المعنى الزمانيين فيسميان
بالحدوث الذاتي والقدم الذاتي فالحدوث الذاتي هو ان لا يكون وجود الشيء مستندا الى
ذاته بذاته بل الى غيره سواء كان ذلك الاستناد مخصوصا بزمان معين او كان مستمرا في كل الازمنة
او مرتفعا عن افق الزمان والحركة وهذا هو الحدوث الذاتي

فصل في اثبات الحدوث الذاتي والمذكور فيه وجهان الاول ان كل ممكن فانه لذاته يستحق العدم ومن غيره يستحق
الوجود وما بالذات اقدم مما بالغير فالعدم في حقه اقدم من الوجود تقدما بالذات فيكون
محدثا حدوثا ذاتيا ويرد عليه انه لا يجوز ان يقال الممكن يستحق العدم من ذاته فانه لو استحق
العدم لذاته لكان ممتنع الوجود لا ممكن الوجود بل الممكن ما لا يصدق عليه من حيث هو
هو موجود ولا يصدق عليه من حيث هو هو ليس بموجود والفرق بين الاعتبارين ثابت
بل كما ان الممكن يستحق الوجود من علته فانه يستحق العدم الضام عدم علته واذا كان استحقاقه
الوجود والعدم كلاهما من الغير ولم يكن في احدهما من مقتضيات المهية لم يكن لاحدهما
تقدم على الاخر فاذن لا يكون لعدمه تقدم ذاتي على وجوده ولكن لمن يعتقل ان الجواب
ان المراد من الحال المذكور ان الممكن يستحق من ذاته لا استحقاقية الوجود والعدم وهذه
اللااستحقاقية وصف عدمي ثابت له من حيث ذاته سابق على اعتبار الوجود اذا
كان المعلول اليه حال المهية عند اخذها مجردة عن الوجود والعدم اي مغايرة للوجود
قال محقق مقاصد الاشارات في شرحه لقول الشيخ كل موجود عن غيره يستحق العدم لو
انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد لان المهية المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت لها في
الخارج ولهذا كانت باعتبار العقل لا تخلو من ان تعتبر الا مع وجود الغير او مع عدمه
او لا تعتبر مع احدهما لكنها اذا قيدت الا الخارج لم يكن من القسمين الاخيرين فرق
لانها ان لم تكن مع وجود الغير لم تكن اصلا فان انفرادها هو لا كونها وهذا معنى
استحقاق العدم واما باعتبار العقل فانفرادها يقتضي تجريدها عن الوجود والعدم
معا ولعله لا يكون لها وجود في قول الشيخ او لا يكون له وجود لو انفرد ليس معنى العدم
حتى يكون معناه انه يثبت له ليس لا يكون له الوجود بل هي تخص الكذب فالفعل

لايعطف

لا يعطف على الاسم انتهى واعلم انك بعد الاحاطة بما سبق منا في كيفية اتصاف
المهية بالوجود وتصحيح قاعدة الفرعية هناك بوجه لطيف سهل عليك فهم معنى الحدوث
الذاتي وتقدم المهية على وجوده اذ منا لا صحة لتقدم الشيء على شيء بعرض من الحضور
الثابت المتقدم حيث لم يكن للماهية فالحدوث الذاتي اذا كان عبارة عن تقدم المهية على
وجودها فلا معنى له لا بد ان يعتبر للمهية حال وجود سابق لها على حال وجودها وكل اعتبار و
حيثية سواء كان وجوديا او عدميا اذا اعتبر معها كان ذلك من اعتباره معها اعتبار ضرب
من الوجود فكيف يقال انها متقدمة على ثبوتها ليثبت الحدوث الذاتي هناك فلم يبق سبيل
واحد هو الذي اشرنا اليه وهو ان العقل لما يجرد المهية عن وجودها وعن كافة الوجودات
ثم يصفها بوجودها الخاص فلها تقدم على الوجود مطلقا من حيث التوحيد المذكور
لكن ذلك التجرد الذاتي والانفراد الذاتي لها عن الوجودات كما هو ضرب من الوجود المطلق
ايضا فيصدق عليه العدم من حيث يصدق عليه الوجود فلا اختلاف وحيثية كما في حمله
في الهيولى فمن جهة كونها معدومة بهذا الاعتبار متاخر عنها مطلق الوجود من حيث ان لها في
هذا الاعتبار لا بهذا الاعتبار وجود فهي متصفة بالتقدم على الوجود بالوجود واما الوجه الثاني
فقد ذكر ان كل ممكن الوجود فان مهيته مغايرة لوجوده وكل ما كان كذلك امتنع ان يكون
وجوده من مهيته والا لكانت المهية موجودة قبل كونها موجودة فاذن لابد وان يكون
وجوده مستفادا من غيره وكل ما وجوده مستفاد من غيره كان وجوده مسبوقا بغيره بالذات
وكل ما كان كذلك كان محدثا بالذات وهذا الدليل على العدم بالذات لا يهمله ونحوه
الامام الرازي وقد علمت اندفاعهما لكن هذان الوجهان لا يجريان في نفس الوجودات
المجعولة التي هي بذاتها اثار الواجب تعالى وقد اشرنا الا انها لا يحكم بالحكم الباهر فلها ضرب اخر
من الحدوث وهو الفقر الذاتي اعني كون الشيء متعلق الذات بعلة ويعتبره احق كونه موجودا
بما هو موجود مسبوقا بغيره والمهية لا تعلق لها من حيث هي لا علة ولا جاعل اذ ليست مجعولة
فلا حدوث لها بهذا المعنى ولا عدم ولا قدم بهذا المعنى ايضا الا الوجهين لا باس قال بعض

فصل في القديم والحادث على هذا المعنى ولكنه لم يشتهر في القوم في ان الحدوث الزماني هل
هو كيفية زائدة على وجوده وعدمه ثم قال فان قيل تلك الكيفية اي حادثة ام لا فان كانت
حادثة فحدوثها زائد عليها فيتسلسل وان لم تكن حادثة وحينئذ يكون حدوث الحادث وقت
محال فعقول كما ان الوجود موجود بذاته فالحدوث حادث بذاته اقول اول كلام هذا القائل
يناقض اخره فان الحدوث اذا كان كيفية زائدة على وجود الحادث وعدمه لكانت تلك الكيفية
مندرجة تحت مقولة الكيف ويكون لها وجود زائد على مهيته واذا زاد وجوده على مهيته زاد
حدوثه ايضا على مهيته وعلى وجوده ايضا لان معنى الحدوث غير معنى المهية الكيفية فيكون غيرهما
عينها وايضا الحدوث كما يوجد في الكيف يوجد في سائر المقولات فحدوث الكيف غير حدوث
الجوهر والكم وغيرهما ولا يمكن ان يكون عرض هو هيئة قارة غير مقتضية للقسمة ولا النسبة بعرض لجميع
المقولات الحادثة ولا يتغير معناه في المواضع المختلفة الا بالاضافة لما ...
كما هو شان الامور النسبية والوجود ولذلك كان المحققون احتملوا المبحث على الوجه الذي قدمناه
لكنها ليست صفة زائدة في الخارج على المهيات الا بمعنى وجودها ايضا ما لم يكن التقدم
الحادث كيفية وجودية زائدة عليه عارضة له على اعترافه فالحق في هذا المقام

قال بعض الفضلاء المعنى حدوث الحادث
هو وجوده الاصلي الى الاصلي
والا لكان كل موجود حادثا او
لا العدم الازلي من حيث هو عدم
والا لكان كل عدم حدوثا بل
الحدوث مسبوقية الشيء بالعدم
ومسبوقية الشيء بالعدم كيفية زائدة
على وجوده وعدمه حم

ان يقال مفهوم الحدوث امر زايد بحسب المفهوم على الوجود وهو عين الوجود الحادث
الذي لا منشا الحركة الكاينة الفاسدة فانها بنفس هويتها السيالة حادثة وليس
حدوثها مستفادا من الفاعل بل وجودها عين لحوق الوجود وهو المجعول بالذات لا وصف
الحدوث لان كون الوجود مسبوقا بالعدم صفة ذاتية له والذاتي ليس بجعل فالحدوث كالتشخص
المطلق والوجود المطلق مفهوم كلي عام عموم التشكيك يدخل تحته معاني حدوثات
مجهولة الاسامي المعبر عنها بحدوث كذا وحدوث كذا كما علمت في تحقيق الوجود **فصل** في ان
الحدوث ليس علة الحاجة الى العلة المفيدة بل هوية الحاجة الى العلة الموجدة والعلية
هي علة بالعرض لا بالذات اما انه ليس الحدوث سبب الحاجة الى العلة بالذات فلانه لو كان
كذلك لم يكن مهية المحدث في معلولية وليس كذلك لان في امكانها ولا ضرورة طرفيها يحتاج في
وجودها الى مؤثر لا محالة لاستحالة رجحان احد الطرفين المتساويين من غير مرجح قالت الحكماء ان
الحدوث هو مسبوقية وجود الشيء بالعدم وهي صفة لاحقة لوجود الشيء ووجوده متاخر عن تاثير
العلة فيه وتاثير العلة فيه متاخر عن الاحتياج اليه المؤثر فان يمتنع ان يكون الحدوث علة
للحاجة او شرطا او جزءا للعلة والامكان متقدم على نفسه بمراتب وذلك مبطل اصل في
قولهم لان الحدوث صفة لاحقة للوجود ثم بما علمت من ان الحدوث ليس من الصفات اللاحقة
للوجود الحادث بل وجوده في مرتبة من المراتب كونه في تلك المرتبة المتقومة
لكن بعد لا تقدح في المقصود فالحاصل انه لا شك في احتياج المحدث الى السبب وذلك الاحتياج
اما لامكانه او لحدوثه او لوجه لانا لو قدرنا ارتفاعهما بقي الشيء واجبا قديما وهذا الشيء
لا يكون محتاجا الى السبب فاذا ثبت انه ليس مستنده الى الحاجة الا الامكان او الحدوث وقد بطل احدهما
وهو الحدوث تعين الاخر وهو كون الامكان محوجا لا عن احوال الحق في نفسه الى السبب
هذا ولا ذاك لما علمت ان كون وجود الشيء تعلقيا متقوما بغيره من تعلقاته قولهم كل امكان
المهية من الاعتبارات السابقة على وجودها ولم يكن صحيحا الا ان الوجود متقدم على المهية كتقدم الفعل
على القوة والصورة على المادة اذ ما لم يكن وجود لم يتحقق مهية اصلا والوجود الخاص
لكل شيء عين تشخصه والشيء ما لم يتشخص لم يوجد والامكان صادر عن المهية لكون صفتها كيف
يكون علة الشيء وهي الامكان فرضا بعد ذلك الشيء باعتبار الوجود بنفسه والذي ذكره من
قولهم امكن فاحتاج فوجد صحيح اذا كان المنظور اليه هو حال المهية للشيء عند تجريدها
عن الوجود بضرب من تعمل العقل ونحن لا ننكر ان يكون امكان المهية علة لحاجتها الى
المؤثر بما هي ممكنة قبل وجودها اي اتصافها بالوجود لان هذا الاتصاف اتصاف
في الذهن ولكن كان يحتاج الوجود الى ... كما سبق واما ان الحدوث منشأ الى ... العلة
بالعرض فلان كل حادث كما ذكر سبقه امكان الوجود وهذا الامكان صفة وجودية تقبل
... باعتبار متعلقه فتقبل الاشتداد والتضعف قربا وبعدا ... الاستعداد والتعيد
قوة فلا يخلو اما ان يكون جوهرا او عرضا ولا جائز ان يكون جوهرا اذ القوام ... والاولى
به شيء ولم يكن اتصاف بعض الاشياء بامكان واحد قايم بذاته اولى من غيره فلابد
لامكان الحادث من محل فيكون صورة في مادة او عرضا في موضوع وعلى اي الوجهين فيلزم الحادث
بحسب الزمان ويبطل عند وجوده لكن لا يجوز ان يكون بالعدم بين امكان الحادث
امر لا تعلق له بالحادث غايته ليس كونه امكانا لحقيقة الى ... او ما لم يكن امكانا

لغيره

لغيره في محل قوة الحادث وامكانه لابد وان يكون هو بعينه حامل وجوده او حامل
جزء منه او حاملا لما معه فامكان الحادث وان كان في ذاته امرا وجوديا لكنه من حيث
انه عدم للحادث وقوة عليه لابد وان لا يجامع وجوده وفعليته ولذا عد بعض القدماء
العدم من جملة الاسباب لوجود الشيء الحادث فكان العلل عند هؤلاء خمسة العدم و
الفاعل والغاية والمادة والصورة والتحقيق انه ليس من العلل الذاتية بل علة بالعرض والا
لم يبطل عند حصول المعلول بل المادة الحاملة له من الاسباب الذاتية والعدم تقدم
عدم الحادث على وجوده تقدم زماني وهذا العدم بعينه يرجع لتقدم اجزاء الزمان بعضها
على بعض فالعدم تقدم بالعرض لا بالذات ولعل معنى قولهم ان العدم من الاسباب الذاتية لوجود
الزمان انه موضوع الحدوث الحقيقة هو اجزاء الحركة والزمان وامثالها من الامور الضعيفة الوجود التي
انقضاء كل جزء بل فرد منها يوجب حدوث جزء اخر اي فرد اخر منها فعلى هذا صح ان العدم سبب ذاتي هو
لوجود الحادث بوجه **فصل** في ذكر التقدم والتاخر واقسامهما التي من احوال الموجود
بما هو موجود التقدم والتاخر وما يذكر ههنا انهم التقدم ما يكون بالرتبة ومنه بالطبع ومنه بالشرف
ومنه بالزمان ومنه بالذات والعلية وههنا قسمان اخران سنذكرهما اما الذي بالرتبة فكلما كان
اقرب من المبدء الموجود او المفروض فهو متقدم كما يقال ان بغداد قبل كوفة وهذا اعم ضربين
منه ما هو مرتبة بالطبع وان لم يكن تقدمه بالطبع ومنه ما هو باعتبار الوضع وهو الذي لو كان
في الاحياز والامكنة فالاول كتقدم الجسم على الحيوان والحيوان على الانسان والثاني كتقدم الصف
الذي للامام على الذي يليه اذا كان المراد بعده فيصح التقدم بالرتبة ان يتعلق المتقدم متاخرا و
المتاخر متقدما مثال ذلك لو جعلت الانسان اولا فكلما كان اقرب اليه كان اقدم وعلى هذا
الانسان اقدم من الجسم بل من الجوهر وكذا في المثال الاول يتقدم المأموم على الامام بالنسبة
الاخذ من الباب الى المحراب والطبيعي من هذا التقدم لوجوده في كل ترتيب سلاسل ... اليها
لا بحسب الاوضاع كالعلل والمعلولات والصفات والموصوفات كالاجناس المترتبة فانك اذا
اخذت من المعلول الاولى انتهيت في الاخير الى العلة الاولى واذا اخذت في النزول وجدت
الاعلى اول وهكذا الحكم في التعاكس في جنس الاجناس ونوع الانواع وعند ذلك على هذه السلاسل يبتني
برهان النهاية عند القوم اذا اجتمعت احادها واما الذي بالطبع فكتقدم الواحد على الاثنين
والخطوط على المثلث مما يمتنع برفعه المتاخر والاعتبار في هذا التقدم هو بان امكان الوجود لا في
وجوده واما الذي بالعلية وهو ان يكون وجود المتقدم علة لوجود المتاخر فكما انه يتقدم عليه بالوجود
فكذلك بالوجوب لانه سبب للمتاخر واما الذي بالشرف والفضل فكما يقال ان محمدا مقدم على سائر
الانبياء عليهم واما الذي بالزمان فهو معروف ولا اشكال في هذا الا ان الجزء المتقدم من الزمان متقدما على جزئه
اللاحق بالطبع فان التقدم الزماني يقتضي ان لا يجامع المتقدم به المتاخر بخلاف ما بالطبع حيث لا
ياباه اجتماع المتقدم مع المتاخر وذهب بعض اكابر الى ان المهية المجعولة الا وجوده وكذا
المؤثر هو مهية الحق على وجوده ... قسما اخر من التقدم بالمهية وكذا من جعل المهية مقدما
وجوده لا باعتبار تقدم الوجود بل باعتبار نفس المهية واما التقدم بالحق الذي اشرنا اليه فاحدهما هو
التقدم بالحقيقة كتقدم الوجود على المهية الموجودة بها فان الوجود وهو الاصل عندنا في الموجودية
والحقيقة والمهية موجودة به بالعرض وبالقصد الثاني وكذا الحال بين كل شيئين اتصفا بشي كالحركة
او الوضع او الكم وكان احدهما متصفا به بالذات والاخر بالعرض فاحدهما تقدم على الاخر

بالحقيقة

يلي مو

وهذا اضرب من التقدم عرفا بالرتبة لان المتاخر بالرتبة والفضل لا بد له يوجد وليس ان
من ذلك الفضل وعرفا بالطبع والعلة لان المتاخر في كل منهما يتصف بشيء ما يوصف المتقدم
عليه بخلاف عكسه المتاخر وظاهر انه عرفا بالزمان وما بالرتبة فان حلت لا بد ان يكون ملاك التقدم
والتاخر في كل قسم مما يقارنهما موجودا في كل واحد من المتقدم والمتاخر فان الذي هو ملاك التقدم
فيما ذكرته علة مطلق الشيء وحدة الكون سواء كان بالحقيقة او بالمجاز وثانيهما هو التقدم بالحق و
التاخر به وهذا ضرب غامض من اقسام التقدم والتاخر لا يعرفه الا العارفون الراسخون
للحق تعالى عندهم مقامات في الالهية كان له شئونا ذاتية ايضا لا يتسم بها احد
الخاصة وبالجملة وجود كل علة موجبة يتقدم على وجود معلولها الذاتي بينا الى خمس
التقدم ان الحكماء عرفوا العلة الفاعلية بما يؤثر في شيء مغاير للفاعل فيتقدم ذات الفاعل
على ذات المعلول تقدم بالعلية واما تقدم الوجود على الوجود فهو تقدم اخر غير ما بالعلية
اذ ليس بينهما تاثير وتاثر ولا فاعلية ومفعولية بل لهما حكم شيء واحد له شئون لكن الوازم
وله تطور من طور الى طور وملاك التقدم في هذا القسم هو الشأن الالهي واذا عرفت انحاء
التقدم في كل قسم عرفت ما به منها من التاخر وعرفت المعية بازائها بحسب المفهوم

فصل في كيفية الاشتراك بين هذه الاقسام قد وقع للناس اختلاف في ان اطلاق التقدم على هذه
الاقسام ايكون بمجرد اللفظ او بحسب المعنى وهل هو بالتواطؤ ام بالتشكيك واكثر الحكمى
اخذوا انها واقعة على الكل بمعنى واحد فتوافقوا على انها بالتشكيك فقال بعضهم ان ذلك المعنى
لكن المتقدم بما هو متقدم له شيء ليس للمتاخر ولا شيء للمتاخر الا وهو ثابت للمتقدم وهذا
غير سديد فان المتقدم بالزمان الذي يبطل وجوده عند وجود المتاخر لا يمكن ان يعلم ما له
ثم الذي للمتاخر من الزمان ليس بموجود للمتقدم ولا كان موجودا له كما ان للمتقدم من الزمان
ما وجد كلمتا فرا اصلا بل لكل جزء من اجزاء الزمان مختص بهوية لا توجد في غيره بل وقوله
كلما على الاطلاق فلا يوجد شيء للمتاخر الا وقد وجد للمتقدم ليس بمستقيم فقد يوجد كثير
المعاني للمتاخر ولا يوجد منها للمتقدم كالامكان والجوهر وغيرهما في المبدع الحقيقي
عن المبدع الاول فكان ينبغي له ان يقيد بما فيه التقدم وهو مع ذلك منقوض بما مر حال
اجزاء الزمان وغيره وقال بعضهم ان الجميع اصنافا فالسبقة مشترك في انه يوجد للمتقدم
الامر الذي به التقدم اولا ثم للمتاخر وهذا ايضا ليس بصحيح فان المتقدم بالزمان ليس
شيء فيه اولى به من المتاخر ما يقع باعتباره التقدم الزماني اما بالنسبة الى الزمان فليس
احدهما اولى منه الا الاخر اذ الزمان الخاص بكل منهما ليس موجودا لكليهما حتى يقع
الاولوية ولا يمكن ان يقال المراد هذه الاولوية بحسب التقدم فان المطلوب معنى التقدم ثم اذا
فرض اثنان متقدم ومتاخر بالزمان لم يتخلل بينهما زمان يقتضيه باحدهما اولى فلا اولوية
بالنسبة الى ذلك متقدم من جميع الوجوه والثاني بالنسبة اليه متاخر من جميع الوجوه وليس
معهما ثالث اذا قيل احدهما متقدم والاخر متاخر اليه وهذا الحال ليس المتقدم الا لاحدهما
واما اذا اعتبر كلاهما متقدمين بالقياس الى ثالث ففي ذلك النظر ولو كان احدهما اولى
بالتقدم من الاخر لكن كلاهما متقدمان لان احدهما متقدم والاخر متاخر على ان
في كل من الكثيرين قد اخذ مطلق التقدم الذي قد خفي معناه المنكر من اقسامه بعض
معناه وذهب بعض الناس الى ان وقوعه على الاقسام بالاشتراك اللفظي تحرزا من الاهمام
من كلام الشيخ في الشفاء اذ يقع على الكل بمعنى واحد على سبيل التشكيك مع ذلك
بخصوص لئن يقع على البعض بالاشتراك اللفظي او التجوز وعلى بعض بالمعنى الواحد
فانه ذكر فيه ان المشهور عند الجمهور هو المتقدم والمتاخر في المكان والزمان ثم

نقل اسم القبل من ذلك الى كل ما هو اقرب من مبدء محدود وقد يكون هذا الترتيب
في الامور بالطبع وقد يكون في الامور لا بالطبع بل اما بالصناعة واما بالبخت والاتفاق
كيف كان ثم نقل الى اشياء اخرى فجعل الفائق والفاضل والسابق ايضا و
في معنى الفضل متقدما فجعل نفس المعنى كالمبدء المحدود فما كان له منه ما ليس للاخر و
اما الاخر فليس الا وهو لذلك الاول فانه جعل متقدما ومن هذا القبيل ما جعل المخدوم
والرئيس قبل فان الاختيار يقع للرئيس وليس للمرؤوس وانما يقع للمرؤوس حين
وقع للرئيس فيتحرك باختيار الرئيس ثم نقلوا ذلك الى ما يكون هذا الاعتبار
له بالقياس الى الوجود مثل الواحد فانه ليس من شرط وجوده ان يكون الكثرة موجودة
ومن شرط وجود الكثرة ان يكون الواحد موجودا وليس في هذا ان الواحد يفيد الوجود للكثرة او
لا يفيد بل انما يحتاج اليه حتى يفاد للكثرة وجود بالتركيب منه ثم نقل بعد ذلك الى حصول الوجود
من جهة اخرى فانه اذا كان شيئان وليس وجود احدهما من الاخر بل وجوده من نفسه او من شيء
ثالث لكن وجود الثاني من هذا الاول فله من الاول وجوب الوجود الذي ليس له بذاته من ذاته
بل له من ذاته الامكان فان الاول يكون متقدما بالوجود على هذا الثاني كذا البتة
حركة المفتاح وقال صاحب الاشراق في المطارحات الحق انه يقع على البعض بمعنى واحد و
بالنسبة الى البعض اخر بالاشتراك او التجوز اما الحقيقي فهو ما بالذات وما بالطبع وكلاهما
في تقدم ذات الشيء على ذات الاخر في العلية سواء كانت تامة او ناقصة بحيث لم يتقدم
ذاتها ووجودها على المعلول فلفظ التقدم عليها بمعنى واحد واما التقدم بالزمان فهو
والمكان من حيث العرف اشهر الا ان التقدم والتاخر الذي يحصل لهما بالقصد كان
بين زمانيهما قال ويحتج في هذا الكتاب خاصة قد بينا ان تقدم الزمان على الزماني انما
هو بالطبع لا غير اذ الزمان لا يتقدم على الزمان بالزمان اذ لا زمان للزمان فما يلحق الزماني
فيرجع الى التقدم بالطبع واما ما يحصل فيما يرى ذاتا الرتبي الوضعي ولم يكن ثابتا
الى المكان فهو مستقل بالزمان ايضا والزمان يدخل فيه فان همدان قبل بغداد
لا بذاتها ولا باعتبار الحيز بل بالنسبة الى القاصد من خراسان لان الحركة
يصل اولا الى همدان اذ زمان وصوله اليه قبل زمان وصوله الى بغداد ثم الترتيب
الطبيعي يوجد فيه احد طرفي السلسلة متقدما لا في ذاته بل باخذ الاخذ فاذا ابتدئ من
الادون يصير الاعلى متاخرا وظاهر ان هذا الابتداء ليس مكانيا بل انما هو بحسب شروع
زماني فلهذا ان يدخل تحت اخذ الاحداد اذا ابتدئ في مبدء زماني في هذا التقدم حاصل يرجع
ايضا الى الزمان وحاصل ما بالزمان يرجع ايضا الى الطبع كما مر واما بالشرف فهو اما
بالتجوز او بالاشتراك اما التجوز فباعتبار ان صاحب الفضيلة ربما تقدم في المجالس او في الشروع
في الامور ويرجع حاصله اما الى المكان او الى الزمان وفي المكان ايضا يرجع الى الزمان
يرجع في الاخير الى ما علمت وعلى ان لم يكن كذا فتكون الوضع على ما بالشرف وعلى غيره
الا في الاسم واخطأ من قال ان لفظ التقدم على الاقسام المذكورة بالاشتراك المعنوي واذا
تبين لك ما ذكرنا تعلم ان لا تقدم بالحقيقة غير التقدم بالعلية كان بالطبع او بالذات
انتهى اقول فيما ذكره موضع انظار الاول ان حكمه بان التقدم والتاخر بين اجزاء الزمان
ليس الا بالطبع غير صحيح لما علمت ان مقتضى هذا التقدم ان لا يجامع المتقدم المتاخر
بخلاف ما بالطبع فانه لا يقتضي عدم الاجتماع فصح جعله بذلك الاعتبار قسما اخر

مثل التقدم والتاخر في غاية الاتحاد فصل في دعوى ان الاتفاق في التقدم
في اقسامه بالتشكيك والتفاوت واعلم ان الحكماء مطلق التشكيك في معنى
التقدم والتاخر باقسامها الخمسة فيما تعلقنا امر ضروري معلوم واما ان ذلك يوجد
في كل قسم بالقياس الى كل قسم سواه فلا يخلو اثباته من صعوبة ولهذا لم يتعرضوا له وليس
الصاعد المهمات كثيرا والذي ذكروه هو ان التقدم بالعلية قبل التقدم بالطبع والتقدم
بالطبع قبل اصناف التقدمات الاخر ثم المتقدم بالرتبة ثم بالمكان وقال بهمنيار
في التحصيل جميع اصناف التقدم خلا ما يختص بالطبع والعلية ليس يتقدم جميع اوالتقدم
بالزمان امر في الوهم والفرض كما عرفته واما التقدم الحقيقي فهو ما يكون التقدم في ذاته
فيما يكون بالطبع او بالذات انتهى وليس معنى هذا القول ان هذا التقدم ليس حقيقيا في ما هو بالطبع
كما ظنه صاحب المطارحات بل معناه ان الزمان امر واحد في الخارج ليس له اجزاء الا بحسب
القسمة الوهمية وما لم ينقسم لا يكون لاجزائه تقدم وتاخر فالتقدم فيه ليس حقيقيا بمعنى انه ليس موجودا
في الخارج لانه ليس فيما انه اخرج التقدم وهكذا الى ان يكون تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض
بالطبع فانها ايضا غير متحقق الا في الوهم والحق ان التفاوت بين الاجزاء الزمانية للهوية
المتجددة المتقضية امر خارجي مع قطع النظر عن وهم متوهم وفرض فارض كما ان للحركة التوسطية
بحسب العقل ان يحكم بالتقدم والتاخر بين اجزائها المتبادرة الموجودة لا بالفعل فوصف
بل في العقل القريبة منه كما في سائر الاتصافات التي يكون ظرفها الذهن بحسب الخارج كزوجية
الاربعة وفوقية السماء وهذا الاتصاف انما يكون للاجزاء من جهة الحقيقة الاتصالية الثابتة و
المتماثلة فيها عين ماهية التفاوت والتباين كما في اصل الوجود وبهذا اندفع ما قيل في
التقدم والتاخر متضايفان والمتضايفان يجب ان يحصلا معا في الوجود فكيف يتحقق
معا التقدم والتاخر بين اجزاء الزمان وذلك لما عرفت من ان هذا النحو من الهوية المتجددة يوجد
المتقدم منه والمتاخر معا في هذا الوجود الاتصالي فيكون جمعيته عين الافتراق وتقدمه
عين التاخر وذلك لضعف هذا الوجود ونقص وحدته فصل في اقسام المعية واعلم ان
اقسام المعية بازاء اقسام التقدم والتاخر بحسب المفهوم والمعنى لا بحسب الوجود لان
تقابل المعية لهما ليس تقابل التضايف حتى يلزم ان يوجد حيث وجدا بل تقابلهما تقابل
العدم والقنية اذ ليس كل شيئين ليس منهما تقدم وتاخر زمانيين لا بد ان يكونا معا زمانا
ولا كل ما لا يوجد منهما تقدم وتاخر بالطبع لا بد ان يكونا معا في الطبع فان المفارقات
بالكلية لا يوجد فيهما تقدم وتاخر بالزمان ولا معية ايضا منها بحسب الزمان وكذا انه المفارقات
بالكلية اذ هو مثلا ليست متقدم زماني ومتاخر ولا ايضا بالمعية في الزمان فالاثنان منها
معا في الزمان يجب ان يكونا زمانيين كما ان اللذين هما معا في الوضع والمكان هما مكانيان
فاليس وجوده في زمان لا يوصف بشيء من التقدم والتاخر الزمانيين ولا ايضا بالمعية الزمانية
وكذا المعية الذاتية بين الشيئين لا بد ان يكونا معلولي علة واحدة فاللذان لا علاقة
بينهما من جهة استنادهما بالذات الى علة واحدة ولا من جهة استناد احدهما بالذات
الى الاخر فلا معية بينهما ولا تقدم ولا تاخر واللذان هما معا بالطبع قد يكونان متضايفين
والمتضايفان من حيث تضايفهما لا بد وان يستندا ايضا الى علة واحدة لا حقيقية من حيث
فالمعان بالطبع اما اللذين يكونا صادرين عن علة واحدة او هما نوعان تحت جنس الحد كحيوانين

اذ هما متغايران في غاية الاولية بحسب بعض المتقدم الزماني قابل التقدم
باعتبارين كما في العلة المعدة فانها من حيث لا تجامع المعلول متقدم
عليه بالزمان ومن حيث انه يحتاج اليها المعلول متقدم عليه بالطبع على انه
لا حاجة بنا في ذكر الزمان الى تقدمها بالطبع على اللاحق وانما كان التقدم
بالطبع ومن المعلوم ان البالطبع اذا كان لا متقدم على الزمان الا زمانا
اذ لا زمان للزمان ليس موجبا لان الزمان بحسب الامور المتجددة منه الى ان يلزم
امر عارض له وغيره يحتاج الى زمان في ذلك التقدم كما ان الوحدة بنفسه موجود
لا بوجود اخر والماهية موجودة به ولهذا نظائر وامثلة كثيرة كما في الحقيقة المقدار
والكثرة في العدد والابيضية في البياض الى غير ذلك حكمة ما يحيى التقدم في الذي
بالطبع وفي الذي بالعلية واحد بحسب ذاته وان وجد منهما جهة وحدة كما توجد
بين جميع الاقسام عند بعض اذا الفرق متحقق بينهما كما بين الكل فالمعنى الذي
فيه التفاوت بالتقدم والتاخر في كل واحد من الاقسام مختلف في التقدم بالطبع
المعنى الذي باعتباره يحصل التفاوت وهو ملاك التقدم هو نفس الوجود فان
الواحد من حيث انه يمكن وجوده بدون الكثرة ولا يمكن وجود الكثرة الا وقد صار
الواحد موجودا اولا متقدم على الكثرة فاصل الوجود مطلقا هو المعنى الذي يحصل فيه
التفاوت بين الواحد والكثرة والجزء والكل مثلا من حيث ان كثيرا ما يوجد الواحد ولا
يوجد الكثرة ولا يوجد الكثرة الا وللواحد وجود وكذا الجزء والكل لست اقول
حيث وصف الجزئية والكلية فانهما متضايفان في نيل الوجود من جهة الاضافة و
لذلك قال الشيخ وقد حدّ بانه هو الذي لا يرجع بالتكافؤ في الوجود واما في التقدم
بالعلية فهو الوجود باعتبار وجوبه وفعليته لا باعتبار اصله فان العلة لا يتعلق المعلول
فالتفاوت هناك في الوجوب فان احدهما يجب حيث لا يجب الاخر والاخر لا يجب الا
حيث يكون الاول قد وجب فوجوب التلازم وجوب الاول وفي الاول التفاوت
كان في الوجود فيكون بحو الامر التقدم الا انه يجمعهما ويجمع البعد معنى واحد السببي
بالتقدم الذاتي وهو التفاوت في الوجود في الجملة سواء كان في اصله او في كونه
ومن زعم الى عليه المحقق من المهمات فوجد عنده ضربا من التقدم وهو بالماهية 4
وملاكه تجوهر الماهية مع قطع النظر عن الوجود فهمه الى محل تجوهرت حيث لم يتجوهر
بهذه المحوف وما تجوهرت هذه الا وتلك متجوهرة قبله ان يجمع الثلاثة اختلاف في
معنى واحد هو التقدم الذاتي وهو التفاوت في الوجود لوجه اسنده واعم من اصل
الوجود ومن عارضه ومن متوحشه والى مثل ان ملاك التقدم الى كلام الذي
فيه التفاوت بينهما اذا جعلنا كان انحاء التقدم بسببه مختلفة لان التقدم
التاخر في الامور الشديدة لا نراعيه واصلا فيها تابع لاختلاف ما يستند اليه
الرابع لان ارجاع التقدم بالرتبة الى الحيز والاسرار الى غير صحيح لما علم ان ملاك
التقدم بسبب ارجاعه تفاوت ومنها اني لذا قسام التقدم ما حصل ما له قسم
التفاوت وهما موجودان في هذا القسم لان ما به الفضل هنا او فيه في ما له الكمال
والنقص كالسواد والعلم والرياسة والرذيلة والخير والشر فانه اكثر في الفضل
الزيادة له تقدم على الاقل رذيلة في باب الرذيلة وملاك هذا التقدم والتاخر
شيء غير الوجود والوجوب والزمان والمكان والرتبة فعدهما قسما اخر

والنقصان فالاشد بياضا له تقدم على الاضعف بياضا في كونه ابيض والاكثر رذيلة صح

وربما قد يكونان متلازمين في تكافؤ الوجود كالاخوين وقد يكونان معا في تلك كالانواع تحت
جنس واحد لا انها معا في العلية اذ لا تقدم ولا تاخر في طبايعهما وقد يكونان معا في الرتبة
الفصلا وان اشتركا في التساوي بالنسبة عن الجنس وقد لا يكون ويصح ان يكون شيئان معا
في الزمان من جميع الوجوه ولا يمكن ان يكونا معا في المكان من جميع الوجوه بل من الاجسام
ما يكون معا من وجه واحد كشخصان اذا كانا متعادلين في نسبتهما الى امر ما لزم خلف
او قدام فبالضرورة اختلف حالهما بالنسبة الى ملاصق السقف او النار ولا يتصور
المعية المكانية من كل وجه بين شيئين الا مع تقدم احدهما على الاخر بالزمان وربما تتسع المعية
المكانية بين جسمين كالكليات من البسايط فلا تتصور المعية فيهما واعلم ان العلة يجب ان
يكون مع المعلول من حيث هما متضايفان وليست هذه المعية بضايرة للتقدم والتاخر
بين ذاتيهما وليس اذا كانا من حيث هما متضايفان موجودان معا يجب ان يكون وجود
ذاتيهما معا اذ الاضافة لازمة للعلة والمعلول من حيث هما علة ومعلولا وتقدم العلة
بهذا التقدم واعلم ان علة الشيء لا يصح ان يوجد الا ويوجد معه المعلول لسنا نقول
من جهة كونهما متضايفين بل لانه يكون وجود احدهما معا وذلك لان الشرط كون العلة
لم كان ذاتها فاذا دامت موجودة يكون علة ويكون المعلول موجودا ولو كان لها شرط زائد
على كونها علة واكثر ما لا يمكان في القوة وما دامت الذات على تلك الجهة لم يجب ان يصدر عنها
معلول فيكون تلك مع اقتران الشيء الى علية فالعلة المجموع وذلك المجموع من الداعي الاخر
سواء كان ارادة او شهوة او ضاما او مشغلا اذا تحقق ذلك الامر فصار بحيث يصح ان
يصدر عنه المعلول من غير نقصان شرط او جب عنه وجود المعلول فهما معا في الزمان او ٩
الدهر او غيرهما [illegible] معا في حصول الهوية الوجودية لان وجود المعلول متعلق بوجود
العلة وليس وجود العلة متعلقا بوجود المعلول ويجب ما ذكرنا من رفع العلة يوجب رفع المعلول
واذا رفع المعلول لا يجب مع العلة بل يكون العلة قد ارتفعت حتى يرتفع المعلول فرفع
العلة واثباتها سبب رفع المعلول واثباته ورفع المعلول واثباته دليل على رفع العلة و
اثباتها فالمعلول وجوده مع العلة وبالعلة واما العلة فوجودها مع المعلول

فصل

في تحقيق الحدوث الذاتي [illegible] الحدوث [illegible] كان صحة للوجود بمعناه كون الوجود مسبوقا
بهويته وذاته لا من جهة اخرى فيكون ذاته بما هي ذاته [illegible] اذا قطع النظر عن وجود المقوم عليه
كان لا شيئا محضا [illegible] ذات متعلق العلة [illegible] لعماء ر
ولا وجود له [illegible] وتلك الشيء [illegible] وغيره فهو وجود بعد وجود
بعد الشيء [illegible] الزمان او الدهر وان كان [illegible]
كون تلك الهوية متعلقة بغيره مع قطع النظر عن عارض الوجود ولا التعلق [illegible]
تقدم بين المعاني والمهيات معراة عن الوجود ولا [illegible]
ليس الا واحد [illegible] العدم [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
البسيط كلها احاد [illegible] الايجابات كلها [illegible]
من حيث هي ليست الا هي [illegible] وذلك لا يستلزم كذب النقيضين [illegible]

نقيض وجود

نقيض وجود شيء في تلك المرتبة سلب ذلك الوجود فيها اي سلب الوجود الكائن
في تلك المرتبة بان يكون العقد للوجود المسلوب لا للسلب فهذا السلب هو سلب
المقيد لا السلب المقيد وبين المعنيين فرق كالايخفى ومع ذلك لا يلزم خلو الواقع
عن النقيضين لان الامر الواقعي هو وجود الاشياء حيث بينا انه الموجود وانه
الحقيقة والمجعول والكائن لا المهية الا بالقصد الثاني اي بالعرض فهو خال عن كل شيء
وعن نقيضه ايضا فاذن ما بالذات له تقدم على ما بالغير فكل ممكن ليس له في حد
المهية ليكون ليس بالمعنى المذكور لها على علتها التي يكون ايس في ليس المستوي حالها في
حد جوهرها والايس بالفعل حالها من جهة الوجود وجاعل الوجود فهي لها في ذاتها متقدم على
حالها بحسب غيرها [illegible] فهو لا محالة سابق عليه دام الذات فهذه المسبوقية هي
الحدوث الذاتي لها وبهذا بيان ان هذا البقية المسبوقية ليست قسما اخر من اقسام التقدم
كما ظنه بعض الاعلام بل يرجع الى التقدم بالطبع وذكر العلامة الدواني في تفسير قول
الشيخ كل معلول ايس بعد ليس ايرادا وجوابا عنه ان المعلول ليس له في نفسه ان يكون
كما ليس له في نفسه ان يكون موجودا ضرورة احتياجه في كلا الامرين الى العلة كلا ما فهذه العبارة
وهو ان وجود المعلول لما كان متاخرا عن وجود العلة فلا يكون له في مرتبة وجود العلة الا العدم
الا لم يكن متاخرا عنها ورد عليه بانه غير تام لتخلف وجوده عن وجود العلة انما يقتضي ان لا يكون
له في مرتبة وجود العلة الوجود لا ان يكون له في تلك المرتبة العدم اقول التوجيه المذكور
فاسد لا لما اورده عليه بل لان وجود المعلول لما كان من شان وجود العلة وهي حقيقته
وتحصله ومبدء قوامه فكيف يصح القول بانه لا يكون المعلول في تلك المرتبة الا العدم
لكون مرتبة وجود العلة مصداقا في فقدان المعلول بل الحق ان وجود العلة كمال وجود
المعلول وتاكده وتمامه وجهة وجوده وفعليته نعم كل ما يتعلق المعلول من النقيصة والقصور
والامكان لا يتحقق في العلة وعلى هذا الحمل كلام الشيخ كما يدل عليه قوله فيجب ان
يكون ليس له عن علته ان يكون ليس وجوده وكل ممكن زوج تركيبي اذ علمت ان جهة الوجود
والعلية انما جاءت اليه من قبل العلة وجهة العدم والامكان له من ذاته فهذه الجهة
مسلوبة عن علته ثم قال فان قلت اذا لم يكن له في تلك المرتبة الوجود كان له فيها العدم لا
لزم الواسطة والنقيض لا مرجع للعدم الا سلب الوجود فاذا ثبت له ليس له الوجود في
تلك المرتبة ثبت انه معدوم فيها قلت نقيض وجوده في تلك المرتبة سلب وجوده فيها
على الاتصال لا سلب وجوده المنصف لذلك السلب بكونه في تلك المرتبة اعني النفي
المقيد فلا يلزم من انتفاء الاول تحقق الثاني لجواز ان لا يكون القضاء فيه بالوجود ولا القضاء فيه
بالعدم في تلك المرتبة كما في الامور التي ليست منها علاقة العلية والمعلولية فالبسيط موجود
بعضها ولا عدمه متاخرا عنها وجود الاخر ولا مقدما عليه اقول اذا لم يكن الوجود ذاتيا للمهية
في تلك المرتبة كان الوجود مسلوبا عنها في تلك المرتبة فصدقت السالبة البسيطة كما في العدم
ثبوت الموضوع وكما يلزم من ذلك ثبوت السلب الايجابي في قوة الايجاب سلب المحمول الا ان اعتبار
اعتباره وجود الموضوع وكم لزم عقود السوالب في الموضوعات المعدومة كلها صادقة
وايجابها كلها كاذبة فهكذا المهية اذا اعتبرت مجردة عن الوجود والعدم لصدق
السوالب البسيطة وتكذب الايجابات كلها فلا يلزم من ذلك كذب النقيضين و
ارتفاعهما واما الاشياء التي ليست منها علاقة العلية والمعلولية فكل منها لما كان

كذا
اعتبار وجوده للموضوع

لم يوجد الوجود الاخر كان لم يتقدم هذا التقدم عليه وهو التقدم بالطبع لا من الوجه كلا
حال الماهية بالقياس الى وجودها فلها تعلق بالوجود من حيث انها لم تتصف به اختراعا
لم تتصف بالوجود اولا واتصفت به اخيرا فلها ضرب من التقدم على وجوده بقي
الكلام في ان عدم حصول شيء لشيء في مرتبة لا يمنع عن كونه لذلك الاخر متقدما عليه اذا
لم يكن للاخر ثبوت في تلك المرتبة والماهية لا ثبوت لها قبل الوجود فكيف تقدمها
على الوجود لكنا نجيب عن هذا بان تجريد الماهية عن وجودها نوع كاف في الوجود بحسب الا
العقل ضرب من الوجود لها في نفس الامر فلها بحسب ذلك الاعتبار تقدم على وجودها
الذي لها لا بحسب الاعتبار اذ الاعتبار المذكور بعلية اعتبار التجريد وخلطها
نقول ان هذا التجريد ثابت لها في تلك المرتبة لان هذا التجريد ضرب من الثبوت لها
لان معناه كون الماهية بحيث تسلب عنها كل وجود في تلك المرتبة وكونها بحيث تسلب عنها
كل وجود في تلك المرتبة ضرب من الكون في الوجود كما ان كونها هي هي لا غير وكونها ليست
موجوده ولا معدومه ضرب من التقرر والثبات ذكرنا ان الوجود اصل كل شيء وما
لكن موجود لم يكن منها اصلا فاذا افاد الفاعل وجودا حلل العقل الوجود منها وههنا للعقل
ان يلتفت اليها ويعتبر تجردها عن وجودها لكونه عرضيا لها وكل ما هو عرضي لشيء فللوجود
من حيث هو معروض مرتبة سابقة على وجود عارضه على الوجود العارض فللعقل
ان يحلل الموجود الى ماهية ووجود وان لم يكن في الخارج الا شيء واحد فاذا حلل الموجود
الى شيئين يحكم كل منهما على صاحبه ولكن من حيث لم يتقدم صاحبه فهذا ضرب من التقدم
وههنا اذا كان المنظور اليه حالها لكن الوجود في الواقع متقدم على الماهية ضربا من
التقدم وهو التقدم بالحقيقة كما مر وقد يلخص هذا المبحث لدى المهرة ليس لها
في مرتبة ذاتها الا امكان الوجود والعدم وعلة في هذه المرتبة العدم بحسب الامكان
فان الكثرة في الحدوث الذاتي بهذا المعنى والاعلا اقول والتحاير بعد ذلك
ان في تلك المرتبة امكانها فالامكان الذاتي اذ معناه سلب ضرورة الوجود
والعدم معا عن ثبوت هذا السلب للماهية في ذاتها وهذه الاحالة يستدعي
ضربا من الثبوت وقد سبق ان ما يعتبر في التقدم من عدم الكفاء بعضها الا الى
اثران وجود المتقدم في مقام وعدم المتاخر فيه فالماهية لها ثبوت في تلك
المرتبة والوجود عدم فيها كيف والماهية من حيث هي هي لا يسلب عنها ذاتها وذاتياتها
فلها ولذاتياتها ثبوت لها فهذا ضرب من الثبوت حيث اثباتها ولعل كلا يخفى
تابعا للوجود في الواقع كما علمت عند الاول ثم اورد ههنا اشكالا وهو انه
لو تقدم عدم الماهية على وجودها كما ادعيتموه لكان متقدما بالطبع عليه اذ
التقدم الذاتي منحصر عندهم في ما بالعلية وما بالطبع ولا مجال للعلية ههنا فلا كلام
لم لا يتحقق العلة سابقة وهو خلاف ما عندهم قالوا ويمكن الجواب عن ذلك بان
المراد بالعلة ما يحتاج اليه المعلول في وجوده فيشمل الاصلاح وما هو سابق عليه كا
والاعتبارات اللازمة له خارجة عنها لا انها غير منظور اليها في هذا النظر
بل هي منزوع عنها عنده هذا النظر ولذلك صرحوا بعدم دخول الامكان
الذاتي في العلية اقول هذا الجواب ركيك جدا فان اجزاء الماهية كالجنس

فلها

شيئين

فلها

والفصل بل كالمادة والصورة ولو كانت منزوعا عنها عند احتياج المعلول
الا السبب لكنها مع ذلك معدوده من جملة اسباب وجود الماهية فكذلك الحال في
المراتب السابقة على وجود الماهية لذلك يصح ان يقال امكنت فاحتاجت فوجدت و
تحلل كلمة الفاء تشعر بالعلية وصرحوا ايضا بان الامكان علة للحاجة الكمن بل السبب
كالبعد القوة الانفعالية على القبول للفاعل الوجود والفعلية فيلزم ههنا التركيب
العلة بالنسبة الى الحق بالتحقيق ههنا هو ان يقال ان صدور الوجود في نفسه عن العلة الى
وصيرورة الماهية موجودة شيء واحد من لدن الاصل في الموجود به هو الوجود والماهية يكون
موجوده فصدور الوجود عن الى علة في نفسه لا يحتاج الى ماهية ولا الى امكان او حاجة الى
بل الذي يتعلق به هويته هو ذات الفاعل فقط لا شيء اخر فعلى هذا الحكم يكون لبعض
الوجودات علة بسيطة هي نفس وجود فاعله من غير شرط امر مادة او صورة او ماهية او
قوة او امكان واما جعل الماهية موجودة فلا بد من تركيب في علة هذه المجعولية لان الوجود
المجعول الذي حال الماهية لا مع ان حال الشيء بالفعل مباين عن ذاته وعن امكانه وقوته فهو له تلك
الحال فلم يوجد هناك علة بسيطة بل علته التامة مركبة من ذات الفاعل وماهية المقبول او قوة
للقبول لا اقل من هذه الثلثة على ان هذه القوة الامكانية تتصور ايضا لها قرب
وبعد وكذا الامكان الماهية اذا اخذت لذاتها من غير اعتبار نسبتها الى علتها
فهي قوة بعيدة واذا اعتبرت نسبتها الى علتها فهي قوة قريبة من الفعل او الفعل هو
موجودتها اعني تقييدها بالوجود كما في الشيء الذي تصورت بالصورة وصارت معها
واحدا المرحلة في العقل والمعقول الى عوارض الموجود بما هو موجود
من غير ان يحتاج الى ان يصير نوعا متخصصا الاستعداد طبيعيا او تعليميا اعني كونه عالما
علما او معلوما فالبحث عن العلم واطرافه واحواله حري بان يذكر في العلم الاولى التي
بحثنا عن الاحوال الكلية العارضة للموجود بما هو موجود والكلام فيه يتعلق باطراف
ثلثة فصل الاول في ماهية العلم وعوارضه الذاتية وفيه فصول في تحديد العلم
يشبه ان يكون العلم من الحقائق التي انيتها عين ماهيتها ومثل تلك الحقائق لا يمكن تحديدها
اذ الحدود مركبة من اجناس وفصول وهي امور كلية وكل وجود متشخص بذاته والتعريف بالرسم
التام ايضا ممتنع كيف ولا شيء اعرف من العلم لانه حالة وجدانية نفسانية تجدها
الحي العليم من ذاته ابتداء من غير لبس ولا اشتباه وما هذا شانه يتعذر ان يعرف بما هو
اجلى منه واظهر ولان كل شيء يظهر عند العقل بالعلم به فكيف يظهر العلم بشيء غير العلم نعم
قد يحتاج بعض الامور الجلية الى تنبيهات وتوضيحات تنبيها للاذهان وتلتفت اليه
بما يذهل عنه ويلخص معناه ويزيده كشفا ووضوحا كما في الوجود الذي هو اعرف الاشياء
واما ما استدل بعض الفضلاء على كون العلم غنيا عن التعريف بان كل من عرف شيئا امكنه
ان يعرف كونه عارفا بذلك الشيء من غير نظر واكتساب والعلم بكونه عالما به علم بالعالم
وذاته بالعلم والعلم بالمضاف الى امر لا يستدعي العلم بكلا واحد من الامرين اعني المضاف والمضاف اليه
والصفة فلو كان العلم بحقيقة العلم مكتسبا لاستحال ان نعلم كونها عالمين بشيء

العلة

الا بنطا و استدلال وليس كذلك فثبت ان العلم بحقيقة العلم غني عن الكسب فهو معلوم
به فان ما ذكره لا يفيد الا كون العلم معلوما لكل احد بوجه من الوجوه لا بوجه حقيقتها
بل غاية ما عداه فان العلم بشيء يستدعي الا التصور بوجه ما لا العلم بحقيقته
علم المتعلق عنده ما ذكره لان التصديق يحتاج الا تصور المحكوم عليه و به والنسبة
وكل واحد من الانسان يعرف ان له سمعا و بصرا و يدا و رجلا و راسا و الاكثرون
لم يعرفوا حقائق هذه الامور لا بكنهها و لا برسومها **فصل** في ان العلم بالاشياء الغائبة
وجوداتها عنا لا بد فيه من تمثل صور لها عندنا قد مر في مباحث الوجود الذهني ان للاشياء
سيما المعدومات بل الممتنعات صورا متمثلة في الذهن لانا نحكم عليها باحكام ثبوتية
صادقة كالحكم بان شريك الباري ممتنع و اجتماع النقيضين محال و الجبل من الياقوت
والبحر من الزيبق جسم مع انه لا وجود له في العين و صدق الحكم بثبوت شيء
لشيء فرع على وجود المثبت له بخلاف النفي فلهذه الاشياء وجود في نحو من الوجود
اذ لا يمكن ان يكون الشيء موصوفا في الخارج بامتناع الوجود و بما لا وجود في
الخارج لان الشيء ما لم يحصل لم يوجد و اذا وجد لم يكن معدوما فثبوت العدم و نحوه لا يكون
الا في العقل دون العين واما الشبهة بانا نحكم على الشيء بالامتناع لو هي
كونه ممتنع الكون لكانت الصور العقلية للاشياء المحكوم عليها بانها الصادقة ممتنعة
لاستحالة حصولها بعينها في الخارج فلم يبق فرق بين الممكنات و الممتنعات في استحالة
الوجود في الخارج لها بحسبها بذاتها فمندفعة بان اعتبار المهية في نفسها غير اعتبارها
موجودة فالمهية من حيث كونها ذهنية يستحيل ان يكون خارجية سواء كانت ماخوذة عن
الممكن ام لا وكذا كونها مع قيد الوجود الخارجي يستحيل ان يكون ذهنية و بالجملة كل من
الوجود الذهني والخارجي يمتنع ان يتبدل الى الاخر وذلك لا يقتضي ان يكون المهية
من حيث هي ممتنعة الاتصاف بهما فالمحكوم عليه في العقل بالامتناع او بالامكان
لا بد ان يكون موجودا في العقل لكن الحكم بالامتناع او الامكان ليس عليه باعتبار
هذا الوجود بل باعتبار المهية من حيث هي ويقرب من هذا في الدلالة على ان للاشياء وجودا
العلم والنور الكلي لنفس كثير من الاشياء يتصف بالاشتراك و العموم والنوعية و
الجنسية و الجزئية وليس لها في الخارج شيء من هذه الاوصاف الصادقة
عليها فلا بد للاشياء من نشاة اخرى او نحو اخر من الوجود تتصف فيه بالكلية و
نظائرها ومن الشواهد القوية على وجود نشاة علمية اثر المحسوسات كالحرارة والبرودة
اذا تكيفت بها الالات كالانف مثلا فليست الصورة الحاصلة منها في الالة من جنس الكيفية
المحسوسة بل من جنس اخر من جملة الاجناس الاربعة التي تحت مقولة الكيف فان صورة
الحرارة القوية الموجودة في الة اللمس ليست ملموسة و الا لاحس بها غير هذا
اللامس وكذا صورة الطعم كالحلاوة الشديدة التي ادركتها الان بالة الذوق
لجرم اللسان ليست من المطعومات الخارجية الموجودة في جرم اللسان و الا لكانت
مذوقة كذلك لمن اكل ذلك اللسان فضلا عن ان صورته شيء من هذه الامور
التي هي حاضرة عند الحواس من الكيفيات المحسوسة الا من الكيفيات النفسانية التي من
صفات النفوس لا صفات الاجسام فالحرارة الذهنية ليست من جنس الحرارة

الى رجه

الخارجية والا لكانت محرقة بل هي كيفية نفسانية وكذا البرودة الذهنية واللون الذهني
والحروف والاصوات الذهنية تحدث في النفس لو كانت من الكيفيات المسموعة لما حدثت
الا قائمة بالهواء المقروع والمقلوع ولكان حديث النفس مسموعا لكل صحيح السمع
غير موقور الصماخ فهذه الامور مما ينبه الانسان على ان للمحسوسات وجودا غير
محسوس فيصير متوسطا لوجود نشاة اخرى غير نشاة الاجسام ولواحقها واما تشنيعات
المنكرين لهذا الحصول العلمي المباين للوجود الخارجي مثل قولهم لو كان للاشياء الخارجية
وجود في نفوسنا لزم اجتماع الضدين عند تصورنا السواد والبياض ومثل
قولهم لزم المهيات كالانسان والفلك والارض في ذاتها اذا تطلعت في العقل فيرجع لها
صورة حركية حاصلة في ذات تحصل بكونها تحصل الى ماهية موجودة في الخارج فكانت
متحدة مع الافراد الخارجية المهيات ولوازمها لكان يجب ان يترتب عليها الخواص واللوازم
الخارجية فكانت الحرارة محرقة والانسان متحركا ناميا كاتبا والشيء قابضا للبصر
ليس كذلك ولئن لم يكن متحدة بمهية المهيات لم يكن الشيء واحد وجودا كما هو المطلوب
ومثل قولهم لو كان علمنا بالاشياء عبارة عن وجودها في العقل لزم منه ان يصير النفس
متحركة ساكنة حارة باردة فقد عرفت في اوائل الكتاب حل هذه الشكوك وامثالها
من ان هذا الوجود العلمي وجود اخر للمهية اذا وجدت بهذا الوجود سلبت عنها الصفات
والاثار المترتبة عليها في الوجود المادي من التضاد والتفاسد والتزاحم وغير ذلك
واما ما تفصي بعضهم لدفع الحال ان الصور لوازم الشيء بحسب اختلاف العوامل حتى
تكون الحرارة متى حلت المادة الجسمانية يعرض لها عوارض مخصوصة ومتى حلت النفس
المجردة عن الوضع والمقدار لا يعرض لها شيء من هذه الاثار و تكون المهية الخارجية
واحدة بعينها في كل واحد الاشكال لا تعرض تلك الاثار كالتسخين والاحتراق
لم يشتغل بالجواب الذي ذكره صاحب المصيلا ما مهدنا في مباحث الوجود الذهني **فصل** في
حال التفاسير المذكورة في باب العلم و تزييفها و تحصيل المعنى الجامع لافراده
زعم كثير من الناس ان اقوال الحكماء مضطربة في باب العقل والمعقول فانه تارة يجعل
ان الشيخ الرئيس بعد كلامه تارة انه يجعل التعقل امرا سلبيا وذلك عند
ما يبين ان كون الباري عاقلا ومعقولا لا يقتضي كثرة في ذاته ولا في صفاته لانه
معنى عاقليته ومعقوليته تجرده عن المادة وهو امر عدمي وتارة يجعله عبارة عن
الصور المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة لمهية المعقول وذلك عند ما يبين ان العلم
بالشيء لذاته ليس الا حضور صورته عند ذاته وايضا نقض على ذلك في التعليقات
من الاشارات حيث قال ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك
وتارة يجعله مجرد اضافة وذلك عند ما تبين ان العقل البسيط الذي لو جعل الوجود لعقليته
لاجل حصول صور كثيرة فيه بل لاجل فيضان تلك الصور عنه حتى يكون العقل البسيط كالمبدء
الخلاق للصور المفصلة وكذا العقل البسيط اذا حصل غنيا يكون كالمبدء الخلاق للعلوم النفسانية

وتارة يجعله عبارة عن كيفية ذات اضافة لما ان مراتب حق وذلك عند ما تتبين العلم
من الكيفيات النفسانية واخرى يقول الكشف للذات وهو مقولة المضاف لوضوح
ايضا عند ما يتبين ان تغير المعلوم يوجب تغير العلم الذي هو كيفية ذات اضافة والشيخ المقتول
صاحب كتاب حكمة الاشراق فقد ذهب الى ان العلم عبارة عن الظهور والظهور يعني انه النور
لكن النور قد يكون نورا لنفسه وقد يكون نورا لغيره فان كان نورا لنفسه كان مدركا لنفسه
لم يكن نورا لغيره بل لا يخفى ولكن الغير اما ان يكون نورا لنفسه او لا يكون وعلى الثاني فهو الظلمة يكون
مظلما في نفسه او لا وعلى الثاني فهو اما نور لغيره او ليس بنور لغيره الفاضل غيرهما لغيره فيجعل
التقدير الاول كان ذلك الغير مدركا له وعلى التقادير المذكورة فلم يكن ذلك الغير مدركا له ولا هو
مدركا لنفسه هذا حاصل مذهبه فعلى هذا ان علم الشي بذاته عبارة عن كونه نورا
لنفسه وعلم الشي لغيره عبارة عن اضافة نورية من شي لنورين وهذه الاقوال كما هو
متناقضة لكن يمكننا ان نجمعها وارجاعها الى مذهب احد وهو ان العلم عبارة عن وجود شي
مجرد فهو وجود مجرد لا سلب الغواشي سواء كان علما لنفسه او لشي اخر فان كان وجود المجرد
المسلوب عنه الغواشي وجود النفس كان علما لنفسه وان كان وجود الغيره كان علما لغيره
كان علما لغيره او خيالا الى ان وجب ان يعدد تحقيق معنى العلم مطلقا على الاجمال فلنرجع الى
ابطال ما يفهم من ظواهر الاقوال المذكورة في تعريف العلم ثم الى تشييد ما هو الحق عندنا مع
انما اصلحنا به ما ذكروه من تلك الاقوال لتعذر الاشكال فنقول اما كون التعقل امرا
سلبيا فهو ظاهر البطلان فانا رجعنا الى وجداننا عند تعقل شي فوجدنا في انفسنا انه حصل لنا
شي لا انه زال عنا شي وايضا لو كان التعقل او العلم سلبيا لم يكن اي سلب تحقق بل اي سلب
الاشياء ان يكون العلم سلبا لما هو مقابله ومقابل العلم هو الجهل فلو كان العلم سلبا
لكان سلبا للجهل والجهل قد يكون بسيطا وقد يكون مركبا فان كان العلم سلبا للجهل
البسيط الذي هو عبارة عن عدم العلم فيكون عدم عدم العلم فيكون ثبوتا للعلم فيكون
العلم ثبوتيا لا سلبيا وان كان سلبا للجهل المركب فيلزم خلو الواسطة بين الشي وسلبه لان عدم
الجهل المركب لا يستلزم حصول العلم فيبطل كون العلم سلبا للجهل المركب ايضا الجهل المركب
مركب من علم وجهل فلو كان العلم الذي هو سلبه سلبا لجزء الذي هو العلم يلزم سلب الشي
لنفسه ولو كان سلبا لجزئه الذي هو السلب لعاد الى الشق الاول وهو كون العلم عدم عدم
لو قال قائل انا لا نجعله عبارة عن سلب الجهل بل سلب المادة ولواحقها فنقول هذا باطل
من وجوه منها اولا ان التجرد عن المادة لا يختص باحد دون احد فلا يكون تجرد شي
عن المادة بالنسبة الى زيد دون عمرو فلم يكن زيد يعقل هذا دون عمرو ولو كان العلم بالشي عبارة
عن تجرده عن المادة لصح ان يقال بدل علم زيد بان العالم حادث تجرد زيد بهذا القول و
ثانيها انا ليس علمنا بكون الشي مجردا عن الوضع والاشارة علما بكون ذلك الشي علما لشي و
لو كان معنى العلم بعينه معنى التجرد عن المادة لكان كل ما علمنا تجرد شي علمنا كونه عالما بشي
وليس كذلك بل بعد العلم بكون الشي مجردا عن المادة يحتاج الى اثبات كونه عالما او لا
بذاته او بغيره الى البرهان لنفي المذكور في الكلام مجرد عاقل وعاقل لجميع
لم يكن شي واحد مجهولا ومعلوما في زمان واحد وثالثها ما اشرنا اليه اولا من انا نجد
من انفسنا بحسب كوننا عالمين حالة ثبوتية متميزة عن سائر احوال النفس كالارادة
والقدرة والخوف والشهوة والغضب وغير ذلك فظهر ان الادراك للشي ليس

مجرد العدم

مجرد العدم واما المذهب الثالث وهو كون العلم عبارة عن صورة مساوية للمعلوم عند العاقل فمندفع
ايضا بوجوه منها الاول انه لو كان التعقل هو حصول صورة في العاقل لكنا لا نعقل ذواتنا
والتالي باطل بالضرورة الوجدانية فالمقدم مثله وجه اللزوم انا ان تعقلنا لذواتنا فاما
ان يكون بنفس ذواتنا او لاجل حصول صورة اخرى من ذواتنا في ذواتنا وكلا القسمين
باطل اما الاول فلانه تعقلنا لذواتنا بنفس ذواتنا لكان من علم ذواتنا علم كوننا عاقلين
لذواتنا وكذا من عقل الاشياء التي هي عاقلة لذواتها لزم ان يعقلها لذواتها بل يجب ان يعقله
انما يعقل عقلها لذواتها وليس كذلك واما الثاني فهو ايضا باطل اما اولا فلان تلك الصورة
لا بد ولم يكن مساوية لذواتنا فيلزم اجتماع المثلين وكون احدهما حالا والاخر محلا
مع عدم امكان احدهما بالحالية والاخر بالمحلية واما ثانيا فلاستلزام كون شي واحد جوهرا
وعرضا لان ذواتنا مثل ذواتنا وذواتنا جوهر مستغن الوجود عما يقوم به فيما تقوم به
بعد وجوده بالفعل كان عرضا واما ثالثا فلان تلك صورة ذهنية فهي كلية ولو تخصصت
بالف تخصيص فانه لا يمنع عن الكلية احتمال الاشتراك بين كثيرين ونحن نعرف ذواتنا هو
مخصصة عن قابلية للاشتراك ولا لكان ما يزيد على ذواتنا فانا نشير اليه ونشير الى ذواتنا بانا فلكون
علمنا بذواتنا بصورة زائدة علينا لكنا نشير الى ذواتنا بهو واللازم باطل بالضرورة
فكذا الملزوم الوجه الثاني انه لو كان الادراك عبارة عن حصول صورة المدرك فلا يلزم
هذه المهيات مقارنة للاجسام الجمادية مع ان الادراك عن حاصل لها فعلم ان ليس
حصول هذه المهيات للمجرد ليس هو ادراكه لها لا الجسم والمجرد يتساويان في ان كل منهما
مدرك مثلا المكان لمدرك وكذا الشي مع ما يقارنه فان مقارنة صورة السواد والالم والكم
لشي لا تقتضي كون ذلك الشي والالم متعلق الادراك لمحله وايضا نحن ندرك كثيرا من المجالي
ذات كيف واين ووضع وغير ذلك ولو قالوا ان الادراك حصول صورة لما من شانه الادراك
لكان تغير الشي بمثله وهو باطل فعلم ان العلم ليس عبارة عن الصورة الحاصلة فان
قيل نحن نقول التعقل عبارة عن حصول صورة مجردة عن المادة عند موجود مجرد عن المادة
فنقول هذا ايضا باطل لان التعقل حالة ثبوتية والتجرد عن المادة مفهوم سلبي فيستحيل ان يكون
المعنى السلبي داخلا في حقيقة الامر الثبوتي الذي هو التعقل لان الامر الثبوتي لا يتقوم
بالسلب فيحق ان يقال ان التعقل هو نفس حضور الشي وثبوته او حالة اخرى وذلك لا يتحقق تلك
الحالة الثبوتية الا عند التجرد عن المادة سواء قيل ان تلك الحالة وحدها هي الادراك او
قيل ان المجموع الحاصل من الصور ومن تلك الحالة هي الادراك فمعقول اما الاول فقد قدم
بطلانه واما الثاني فكلام غامض يرجع الى تعيين صدقه او كذبه نقده او تزييفه و
بالجملة فهو واجب الاعتراف بظاهر الامر بانه ليس الادراك بمعنى حضور الصورة واما
المذهب الثالث وهو كون العلم اضافة ما بين العالم والمعلوم من غير ان يكون هناك
حالة اخرى وراءها فهو ايضا باطل لما بين في باب المضاف ان الاضافات لا تستقل بالحصول
في الوجود ولا تحصل الا عند وجود المتضايفين ونحن كثيرا ما ندرك اشياء لا وجود لها
في الاعيان ونحن ندرك ذواتنا ولا اضافة بين ذواتنا الا بحسب الاعتبار ولو كان علمنا
بذواتنا عبارة عن اضافة ذواتنا الينا لكان العلم بشي مما بذواتنا غير حاصل الا عند الاعتبار

والمقاييس وليس كذلك بل نحن دائما عالمين بالعصا سواء اعتقد ذلك معتبرا اولا
واعلم ان القائل بكون العلم اضافة عارضة للمدرك الى المدرك اعني الادراك انما
ذهب اليه لكن دفع بعض الشكوك الموردة على كون الادراك صورة وتغفل عن
استدعاء الاضافة ثبوت المضافين فلزمه ان ما لا يكون موجودا في الخارج محال
ان يكون معلوما ولزمه ان لا يكون ادراك ما جهلا البتة لان الجهل هو كون الصورة العلمية
المتحققة الخارجة عن مطابقتها لما واما المذهب الرابع وهو الذي اختاره صاحب
الملخص فيه هو ان العلم عبارة عن كيفية ذات اضافة فهو ايضا في سخافة شديدة
اما اولا فلانه يلزم عليه ان يكون علم الباري بذاته وبغير ذاته عبارة عن كيفية زائدة
عارضة لذاته تعالى العدوم الاحدي وان يكون صفاته الكمالية من نوع اضعف
المخلوقات وايضا اذا كان علمه كيفية مضافة كان ذاته تعالى قدم وجودا من تلك
الكيفية لاستحالة ان يكون تلك الكيفية ايضا واجبة الوجود لذاته لاستحالة تعدد الباري
فذاته تعالى لم يكن قبل تلك الكيفية عالما بشيء من الاشياء فكانت عالميته بالاشياء
مستفادة عن امر ممكن الوجود تعالى عنه ومحال ان يستفيض المعطي لكل كمال كمالا عن غيره كمالا
من الغير وايضا البرهان قائم على ان علمنا بذاتنا ليس غير ذاتنا فلو كان العلم كيفا
لكانت ذاتنا وقد ثبت انها من مقولة الجوهر دون الكيف وايضا انك ربما تخيلنا
جبالا شاهقة وصحاري واسعة وسماء وارضا وهي كلها جواهر فهي من العلم وجود
صور الاشياء التي نعلم بعقلنا انها ليست بكيفيات فمن زعم ان هذه الصور كيفيات
فهو سفسطة لا يلتفت اليها ولئن زعم ان في هذا العلم لا يكون وجود صور المعلوم بل المتحقق
قيام كيفية زائدة عن تلك الصور فعليه اثبات ذلك بالبرهان واما مذهب شيخ الرواقيين
فعنده قسم من الحق وقسم من خلافه اما الحق فهو ما قاله في علم الجوهر المفارق بذاته انه
عبارة عن كونه نورا لنفسه والنور هو الوجود فهذا راجع الى ما اخترناه من كون العلم هو
الوجود واما الباطل من مذهبه فهو قوله ان علم الشيء بما سواه هو اضافته اليها وهو
غير صحيح لان العلم ينقسم الى التصور والتصديق والكلي والجزئي والاضافة ليست كذلك
ويرد عليه ايضا ان الحيوان له ادراكات جزئية ومذهبه ان كل مدرك لشيء لا بد وان يكون
نورا لنفسه وكل نور لنفسه عقل بالفعل فيلزم عليه كون كل حيوان ذا عقل والظاهر من
مذهبه ان الاجسام والمقادير مدركة بالعلم الاشراقي الحضوري وكذا ذهب
الى ان كل الحسي منها مدرك بها بالعلم الحضوري الاشراقي وعندنا ان الاجسام المادية
من حيث وجودها المادي المنقسم في الجهات لا تعلق بها ادراك ولا شعور لا
التعقل ولا غيره واما المذهب المختار وهو ان العلم عبارة عن الوجود المجرد عن المادة
الوضعية فيرد عليه ايضا اشكالات كثيرة في بادي الامر لكنها مندفعة بعون الله تعالى
الاول منها ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للتي في الخارج كانت جهلا وليس كلامنا فيه
فلا علم بما في الخارج وحينئذ لم لا يجوز ان يكون الادراك حالة نسبية بين المدرك
وهذا ما ذكره الشارح القديم للاشارات واجاب عنه المحقق الطوسي في شرحه لها بان
من الصورة ما هي مطابقة للتي في الخارج وهي العلم ومنها ما هي غير مطابقة للتي في
الجهل واما الاضافة فلا توجد فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها في الخارج

فلا يكون

فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما ولا جهلا اقول ظاهر كلام المحقق يدل على ان
الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للتي في الخارج كان عنده جهلا بالمعنى العدمي
المقابل لمطلق العلم تقابل العدم والقنية لا بالمعنى الوجودي المقابل لقسم
مطلق العلم تقابل التضاد وهذا من آفات الالتباس اذ كل من مطلقي العلم و
الجهل من المعنيين والاول لم يكن لما ذكره وجه اصلا بل يجب كون العلم هو
الصورة فقط فان الصورة العلمية المطابقة للتي في الخارج اذا كانت في الذهن
فلا اشتباه لاحد في انه حينئذ قد تحقق قسم من اقسام مطلق العلم في اي شيء كان
اضافة متحققة لشيء من الاشياء الخارجية فيدل على ان العلم قد يوجد بدون
الاضافة فعلم ان حقيقة العلم امر غير الاضافة ومنها انه ان كانت الصورة العلمية
فانا نعلم فيما لا يكون موجودا في الخارج واما الامور الموجودة في الخارج فيحتمل
ان يكون العلم بها مجرد الاضافة اليها والجواب ان الادراك والعلم معنى واحد
يطلق على اقسام الادراكات كالتعقل والتخيل والاحساس فاذا ثبت انه حقيقة
في بعض الافراد على انه امر غير مضاف وقد عرضت له الاضافة علم ان ليس من مقولة
المضاف فيما كان ومنها ان ادراك السواد لو كان عبارة عن حصول نسبة فقط لكان الكلام
الاسود مدركا والجواب ان مطلق الحصول غير كاف في المدركية بل حصول صورة مجردة عن المادة
الوضعية ومنها انه لو كان معنى الادراك نفس حصول الصورة المجردة لكنا اذا علمنا موجودا
قائما بذاته يحصل كونه عالما خارجا عن ذاته لما تقدم لكنا اذا علمنا موجودا غير
جسماني وجدت له صورة السواد فعلمنا بكونه عالما به وما كنا نعلم بان الله تعالى غير جسم ولا
جسماني محتاج الى برهان في كونه تعالى هل يعلم ذاته ام لا وهل انه يعلم بذاته غيره اذ ادام الامر
على ذاته اعلى الحكماء عبارة عن نفس مفهوم الصورة المجردة لا حتى يكون اذا تصورنا ذلك
المفهوم للشيء حصل لنا العلم بل العلم عبارة عن نحو وجود امر مجرد عن المادة والوجود
مما لا يمكن تصوره بالكنه الا بعين هويته الموجودة لا بمثال ذهني له فذلك الوجود لو حصل
حصل له عقلنا لم يك حينئذ كونه عالما بذاته وعالما بما حضر عنده ذاته ولا احتاج
الى برهان ومنها انه اذا كنا نعقل في انا نعقل انا فعلمنا بعلمنا بذاتنا الذي هو عينه
علمنا بذاتنا يحصل ان يكون هو ايضا زائدا بعينه وهلم جرا الى التركيبات الغير المتناهية مع انا
ان لا يكون هو عين هذه ذاتنا فلزم من ذلك ان لا يكون ايضا علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وهذا الاعتراض
نقله المحقق في شرح الاشارات وذكر انه من اعتراضات المسعودي واجاب عنه بقوله علمنا
بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغيره بالاعتبار والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات
ذهنية لا يستقيم ما دام المعتبر يعتبره اقول والجواب عن حاصل المادة المشهورة الى التحصيل
علمنا بذاتنا نفس وجود ذاتنا وعلمنا بعلمنا بذاتنا ليس هو بعينه وجود ذاتنا بل وجوده
ذهنية زائدة علينا ليست هي بعينها هويتها المتحصلة ولها هوية ذهنية اخرى وكذا علمنا
بعلمنا بذلك العلم صورة زائدة على هويته العلمية ولكن هكذا الى ان ينقطع الاعتبار
والتصور ولا يلزم من ذلك اجتماع التسلسل في مرتبة كما مر فان اصل الوجود سواء كان
عينيا او ذهنيا لا مثل له ولا صورة تعلمه بها لعينه وهو بعينه يتجلى اذا علمنا هويته
المتحصلة الوجودية بعلم زائد فذلك العلم عرض قائم بوجودنا وهو امر مغاير لوجودنا

غير متماثل لنا وكذلك الحال في العلم بكل علم لان كل علم نحو هويته نحو من الوجود ولا
يمكن مثله الا بصورة اخرى فالعلم بكل وجود يجهل لا يكون الا بوجه كلي عام ومنها
انا نعلم ان المبصر هو زيد الموجود في الخارج والقول بانه مثاله وشبحه يقتضي السفسطة الا لما
ما اجاب عنه ذلك المحقق بان المبصر هو زيد مما لا ينبغي لا نزاع فيه ولكن الا ان الابصار هو
حصول مثاله في آلة المدرك وعدم التمييز بين المدرك في الادراك مثل هذا الامر
اقول الحق عندنا ان ماهية الابصار والمبصر بالحقيقة هو شخص مثالي موجود في الاعيان لا في آلة
البصر كما سيتضح في مقامه وهذه جملة من مذاهب المتشبثين بالحكمة في باب العلم ذاكرين في كل
منها ما لا يكشف قناع الاحتجاب عن وجه الحق الذي اوتانا الله والشرف في عدة

فصل في تحقيق

معنى العلم العلم ليس امرا سلبيا كالتجرد عن المادة ولا اضافيا بل وجودا ولا كل
وجود بل وجودا بالفعل لا بالقوة ولا كل وجود بالفعل بل وجودا خالصا غير مشوب
بالعدم وبقدر خلوصه عن شوب العدم يكون شدة كونه علما وبيان هذا ان المادة
الاولى لا وجود لها في ذاتها وهي غير موجودة بالفعل وانما تتحصل وتتقوم دائما بصور بالحركة
كالحركة وما يشبهها والجسم بما هو جسم لا يكون له وجود خالص عن العدم الى رجحان
كل جزء مفروض منه وجوده يقتضي عدم غيره من الاجزاء وعدم الكل فاذا وجد
ذلك الجزء كان الكل معدوما وكذا يصدق على سائر الاجزاء ولان الوجود عين الوحدة
او ملازم لها فما لا وحدة له فلا وجود له وكذا الجسم الذي هو من لوازم الوحدة
فما لا هوية له فلا وجود له وشيء من اجزاء الجسم المتصل ولو بحسب التقسيم للجسم
الجسم مع مسمى من تلك الاجزاء مع انه حاصل الهوية من اتصال تلك الاجزاء وكلما له زيادة
ذلك الاتصال في تماديه وما كان الشيء يوجب عدمه فكيف يكون شيء له موجود مستقلا وبالجملة
الجسم حقيقة افتراقية في وجوده قوة عدمها وفي عدمها قوة وجودها فوجود كل جزء
منه كالنزاع على عدم غيره وضده فيه قوة زوال الغير ونزاعه ضعيف
الوجود الذي حيث وجوده يوجب عدمه وهو كالكثرة ضعف لوحدته فان وحدة الكثرة
عين كثرتها الشيء والوجود الذي هو الاولى وبين الجسم نقص الوجود ان الشيء بعينها
قوة صرفة لوجود الاشياء الكثيرة واما الجسم ففي وجوده قوة عدمه فما بذاته ان كان
لوجد تماما لذاته فلا يوجد تماما لذاته لانه لا ينال شيء او في الفعل والرد الذي من لوازم
العلم فلا علم لاحد بشيء من الجسم واعراضه الا بعد الانتزاع عن صورتها الخصيصية
المادية الى نوع اليه لان تلك الصورة بعينها اذا حصلت لشيء كان ذلك الشيء اما مكانها
الذي يحلها او الامر الذي يحل فيها مكانها ويكون الجميع كالجسم الواحد
الجسمية التي جهة له لا وجود لها لذاتها وليس شيء منها محسوس من وجود الاخر
ونهايتها لنا وبيانه الشيء خارجة عن ذاته والادراك قد يتعلق بذوات الاشياء والاحوال
الذاتية فعلم مما ذكرنا ان اصل الوجود يكفي في كون الشيء مدركا وشيء الا الشيء مدركه
وبيان ذلك اكثر بل وجودا عقليا في موضع ما لم يكن الذي هو من المقولة فالوجود
الشيء الذي لا يصح به الغائب العدمي مع عدم غيبته عن الادراك عند انه
لم يكن هو المراد بما ذكره المحقق بل قال ان التعقل هو المجموع الى الحاصل من
حضور الشيء وحالة اخرى لم يكن اراد سلك الى استقلال الوجود وتاكده
في الجملة بان لا يكون منقسما ولا ذا وضع حسي ولا في جهة من جهات العالم الحسي

وهذا كان كل صورة ادراكية في نهاية عن قابلية للاشارة الوضعية فان الصورة الشيء المنالها
الحس ليست الجسمية التي هي المسمى بالكيفيات المحسوسة ولا الشيء الذي يقابل الملموس في الحرارة و
الخارجية والبرودة الخارجية القابلة للاشارة الحسية الوضعية فانها محسوسة بالقصد الثاني و
بالعرض لا بالقصد الاول وبالذات فالمحسوس من حيث هو محسوس وجوده بعينه
وجوده للجوهر الحاس وهذا النحو من الوجود هو محسوسيته كما ان وجود المعقول من حيث هو
معقول ومعقوليته وحصوله للجوهر العاقل بعينه شيء واحد فالصورة المحسوسة بالذات
ليس وجودها وجودا ذا وضع يمكن الاشارة اليها ولكن من شرائط الادراك الحسي حصول
وضع بين آلة الادراك والشيء الذي يوجد عنه تلك الصورة وبهذه النسبة عن بائنه
من تلك الصورة والعلاقة ويوخذ منه وذلك الشرط عن محتاج اليه عن الادراك
الحسي غير الادراكات الخيالية والوهمية والعقلية وليس ايضا حصول الصورة الادراكية لنا عن
المادة هذا الادراك لحصول الصور الكائنة في مادة لها الى جهة كما سنفصل عليك وجوه
الفرق بين الحصولين في الفرق بين حضور الصورة الادراكية للنفس في حصولها في

فصل

المادة وذلك من نتائج اوجه اولها ان الصور المادية تتزاحم متمانعة فان الشكل
شكل المخصوص او الملون بلون مخصوص يمتنع عليه ان يتشكل بشكل آخر مع الشكل الاول
ولا ان يتلون بلون آخر مع اللون الاول وكذا الحال في الطعوم
والروائح والاصوات المتنافية المتضادة واما صور الادراكية فلا تتزاحم والمدرك للوجود
الادراكي فان الحس المشترك يدرك الجميع ويحضر عنده وكل حس من هذه الحواس يمكنه
ادراك انواع مختلفة من جنس محسوسه فالبصر يدرك الالوان المتضادة والذوق للطعوم المتضادة
وكذا الكلام في غيرها في العلم ان الوجود الصوري الادراكي ضرب آخر من الوجود ومباين للصور
المادية لا تحصل العظيم منها في المادة الصغيرة فلا يحصل الجبل في خردلة ولا السبع البحر في خشخاشة
وهذا بخلاف الوجود الادراكي فان قبول النفس للعظيم منها والصغير سيان وتقدر
النفس ان تحضر في خيالها صورة جميع السموات والارض وما بينهما دفعة واحدة من غير ان
تتضيق عنها كما ورد عن مولانا وسيدنا محمد صلعم ان قلب المؤمن اعظم من العرش وكما قال
ابو يزيد البسطامي في حكاية عن نفسه لو كان العرش وما حواه في زاوية من زوايا قلب العارف
ما احس به فالسبب في ذلك ان النفس لا مقدار لها ولا وضع لها وان الكائن في حدود
بحد خاص وموضع خاص لا يقبل غيره الا ويزيد عليه او ينقص عنه فشيء مشترك غير مدرك
لها او بقي من النفس شيء غير مدرك له فيكون شيء واحد معلوما وغير معلوم او عالما وغير
عالم في آن واحد وهو محال في الكل والوجدان فانا نعلم ان النفس منا شخص واحد اذا
ادرك مقدارا عظيما يدرك كله بكلها لا بعضها او لا بعض لها لبساطتها وثانيها ان
الكيفية الضعيفة تمحى عند حصول الكيفية القوية في المادة بخلاف الصور النفسانية فان
العقل منها لا يبطل الضعيف عند وروده والحس العقلي في العقل يدرك
الضعيف اثر القوي ويحمل الصغير بعد العظيم والاخفى بعد الاشد وثالثها ان الكيفيات
المادية تتأدى اليها بالحواس وهي واقعة في جهة من جهات هذا العالم ولكن تلك الصور الادراكية

اذ لا اشاره اليها ولا وضع لها على المعقوله ولا جزء منها ونحاسبها الصورة واحدة
يمكن ان يكون مدركه بادراكات كثيرة لاشخاص كثيرة بالمعنى المراد من ادراكها فيكون
كتابة واحدة يقع عليها ابصار كثيرة او صوت واحد يسمعه اسماع كثيرة وليس كذلك
وجود الصورة الادراكية لما في خيالنا لا يمكن ان يطلع عليه غيري وما يوجد في ذهني
لا يمكن ان يوجد بعينه في ذهن غيري ولذلك قيل النار التي في الخيال لا تحرق وحرقة قلب العاشق لا تحس
وثلجة صدره لا تبرد والعقل اذا حكم بان النار محرقة والماء مبرد لا يحكم بان ما في حس ما
يكون في النفس محرقة او انه حين ما يكون فيها مبرد بل يعلم انها امور اذا وجدت في الخارج
كانت محرقة او مبردة واذا حكم بان الجوهر قائم بذاته لا يقوم بغيره لا يريد به
ان وجوده الذهني لا يقوم بغيره بل معناه ان ما علمه صورته متى وجدت لا تقوم
ولا يلزم منه ان لا تقوم صورته المطابقة بغيره وساير الصور الكونية اذا
زالت عن موضوعها فلا يمكن استرجاعها او استرجاع مثلها الا باكتساب جديد
وتاثير مستانف بمثل تلك الاسباب التي حدثت منها او لا بخلاف الصور النفسانية
فانها اذا زالت بعد حصولها فقد لا يحتاج في استرجاعها الى تجشم كسب جديد وسايرها
ان الصور الكونية اذا كانت ناقصة الوجود لا يمكن استكمالها الا بالانتقال الى سبب
مباين منفصل [illegible] كالشيء اذا انقطع لا يقدره [illegible] الاسباب [illegible] والارض لاجل [illegible]
والتنقية والحلول اذا [illegible] لا غاية كاله وكذا الصور الحادثة في الفلسفة او الصناعة اذا كملت
بعد نقصانها انما كملت باسباب منفصلة عنها بخلاف الصور النفسانية كصورة النفس [illegible] المركوز
في اول الامر عارية لكنها مستكملة بذاتها [illegible] لا لها [illegible] لها من خارج ليا
يكمل منفصل الذات عنها [illegible] الصور الكونية لا يمكن صدق نقائض مفهوماتها و
معانيها عليها فان النار [illegible] لصدق عليها الحرارة [illegible] الى حد لا يصدق عليها الحس
سوادا [illegible] فان النقيض [illegible] الجمادات [illegible] الصناعي والجسم الموجود في النفس يحكم
وكذا احوال الكيفيات المحسوسة كالالوان [illegible] والاصوات والطعوم والروائح كلها يحكم عليها
بالجهل الذاتي [illegible] الحيوان [illegible] وليس بحيوان [illegible]
في ذلك الموجود الوجود الصوري المسلوب عنه التقابل [illegible] المادية وجود علمي وهذه
واشرف فاثبات هذه الصور الحسية المادية من جهة تحقق [illegible] واصلها فيها فان هذه الصور
المادية اصنام وقوالب لتلك الصور المجردة وانا [illegible] عنها فلا جل ان تلك الصور
اجل واشرف من ان تنشأ الاكوان الذهنية فهذا الحيوان اللحمي المركب من اضداد و [illegible] الصور
الدائرة المستحيلة مثال وظل لذلك الحيوان العقلي الذي هو بسيط وان كان فوقه ما هو
اعلى منه وهو الحيوان العقلي البسيط الواحد الجامع مع بساطته لجميع الاشخاص والاصناف
المادية والصفة التي تحته حتى نوعه وهو مثال الكلي النوعي وهو الفرس العقلي وهكذا
في كل نوع من انواع الحيوانات وغيرها [illegible] الصور
المجردة المطابقة لهذه الصور المادية كيف يصدق عليها نقائض معانيها [illegible] الكمال
الناقص في مبناه تحقق [illegible] الاشد والاضعف وان وجود الشيء اذا اشتد يخرج من نوعه
الاول الى نوع [illegible] الاشد [illegible] المشهور الى الحسي
اذا جاوز حده انعكس الى ضده ومن هذا القبيل اشكال [illegible] المادة الواحدة كما

العمل

اعلام

لكاده الجنين

كما ده الجنين اذا كملت صورته الطبيعية تصير صورته نفسانية ثم عقلية فيصدق عليها
ما كان مسلوبا عنها ويسلب عنها ما كان صادقا عليها فصل في قولهم ان العلم عرض
اما العلوم الخيالية والحسية فهي عندنا عبارة عن حالة في آلة التخيل وآلة الحس على انها تكون تلك الآلات
كالمرائي والمظاهر لها لا محال ولا مواضع لها فهي جواهر مجردة عن المواد او اعراض فيها
اعراض قائمة بتلك الجواهر والكل يقوم بالنفس لقيام الممكنات بالباري جل ذكره
واما العلوم العقلية فالمشهور ان علومنا العقلية بالاشياء عبارة عن ارتسام صور
في نفوسنا لان العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها وهي صور جواهر
وصور اعراض ويرد عليه في ذلك شك قوي ذكره السيد الهمام الحكماء وهو ان العلم
لما وجب ان يكون مطابقا للمعلوم فاذا كان المعلوم واما قاله بعضهم فالعلم به يكون
مطابقا له وداخلا في نوعه والداخل في نوع الشيء لا بد ان يكون مندرجا تحت جنس
[illegible] وكذلك للجنس لكن الجوهر مقول على ما تحته قول الجنس فاذن الصورة العقلية للجوهر
لا بد ان تكون جوهرا [illegible] لان العلم من الكيفيات النفسانية القائمة بالنفس في
واحد يكون جوهرا او عرضا ولا شيء من الجوهر بعرض فهذا هو الاشكال المشهور وقد [illegible] اليه في
كتبه وجه تمام [illegible] ولاحقا لكن [illegible] اجاب عنه بعقله فهذه الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود
الاعيان لا في موضوع [illegible] الصفة موجودة لماهية الجوهر المعقولة فانها ماهية شانها ان يكون
موجودة في الاعيان لا في موضوع اي هي معقولة عن امر وجوده في الاعيان ليس في
موضوع واما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حده من حيث هو جوهر والحركة كذلك
ماهيتها انها كمال ما بالقوة وليست في العقل حركة بهذه الصفة حتى يكون في العقل كمال ما بالقوة
من جهة كذا حتى تصير ماهيتها متحركة للعقل [illegible] وذكره [illegible] لا تحتمل هذا الكلام فان لا بد
اثبات الوجود الذهني للاشياء لو تمت لدلت على ان للاشياء جميع صفاتها ولوازمها
ولوازمها [illegible] اي معنى لها باي وجه كان وجودا اخر سوى هذا الوجود المادي الدائر فكان ان الانسان
مثلا نحن نتصوره نوعا جوهرا كذلك نتصوره مع قيد كونه قائما بذاته بالفعل وعاقلا لذاته
مجردا عن المحل والموضوع فهذا القدر الذي ذكره لا يجري فيه بل لو ذكر مثلا ذكره في جميع صفات
الماهيات واجناسها وفصولها فذلك [illegible] لا يتم [illegible] شيء في الذهن [illegible]
تجعله صورة الحلول مثلا في الذهن اذا لم يكن جوهرا [illegible] ولا نافيا ولا [illegible]
ولا [illegible] متحيزا ولا شاخصا بمقومات الحيوان وفصولها البعيدة والقريبة ولم [illegible] تحته
شيء من الحيوانية فهي ذا [illegible] حيوانا [illegible] بانه بالفعل جوهر جسماني نام حساس [illegible]
كذلك وانه اذا وجد في الخارج لكان حيوانا فيقول ان المراد من هذا الكلام لو كان
المراد منه امكان ان يوجد تلك الصورة الذهنية بحسب ماهيتها في الخارج فليس كذلك لان
الشخص الموجود في الذهن الذي عرضته الكلية والاشتراك لا يمكن خروجه من العقل وصيرورته بعينه
شخصا جسمانيا متخصصا بوضع واشارة فان ذلك جعلها [illegible] الوجود وتصنيع
للحقيقة فان الشخص العقلي بحصته لا بمناط العموم والاشتراك [illegible] الشخص الى [illegible]
ولو كان المراد انه بحسب ماهيته الموجودة بذلك الوجود العقلي اذا وجدت في الخارج كانت
جوهرا الذي [illegible] مقولة الكيف فلو وجد في الخارج لكانت ايضا كيفية [illegible] جوهرا
ولا كما ولا كيفا آخر ولو كان المراد منه ان هذه الماهية الموجودة في الذهن بحيث

لا يعجبني

لو وجدت مستقلاً لما صارت موجودة في الخارج بوجود مهية اخرى لكانت تلك الماهية اجزاء
وكذا او كذا هذا على تقدير التسليم لم يكن فيه فايدة اذ كل مهية في اي نحو من الوجود كانت
يجري فيه ذلك الفرض والقياس بالكلية لان ذلك كقولنا لو كان الجوهر عرضاً لكان
وجوده في موضوع ولو كان الجسم عقلاً لكان بالفعل في كل ما له من الكمال ولو كان
الملك واجباً لكان صانعاً للعالم والظالم [illegible] فرق بين هذا المذهب ومذهب القائلين
بالشبح والمثال ولكانت الصور الموجودة في النفس كالصور المنقوشة في الجدران
في كونها انساناً وفرساً وفيلاً واشجاراً وانهاراً لانها لا يصدق عليها انها لو كانت
موجودة في الاعيان لكانت هي تلك الامور ولكن موجوديتها خارجة عن تلك السطوح
ممتنعة بل الحق ان الصور العقلية للجواهر الموجودة في الاعيان هي بعينها مثل تلك
الحقائق وذواتها المتأصلة فالجوهر مثل الجسم مثلاً معنى وصورة محسوسة وصورته المحسوسة هي
الجوهر الحسي وصورته المعقولة هي معنى الجوهر فهو المعنى المعقول الذي يدرك العقل من ذاته
انه موجود لا في موضوع من غير ان يحتاج في تعقله للصورة قائمة بالعقل وكذا الحيوان 9
المعقول عبارة عن الجسم المعقول والنامي المعقول والحساس المعقول فالمعقول من هذه الامور
لا يلزم ان يكون امورا منتزعة من الموجودات ولا يصح ان يقوم وجوده في موضوع مستغنيا
عنه وذلك لكون الوجود الكامل العقلي بل كما تصدق هذه المعاني باجمعها مع ما يزيد عليها
على جسم ويحمل عليه بهو هو وذلك الجسم الذي هو مصداق هذه المعاني موجود ذو وضع
واشارة وليس شي من هذه المعقولات ذا وضع واشارة فان يحمل هذه المعاني العقلية
على ذات عقلية كان اولى فان صدق معقول على معقول في اتحاده به في الوجود العقلي
اولى والتوهم صدق معقول على محسوس في اتحاده به في الوجود الحسي والتجسم لذي الشيخ
قد اثبت في اول النمط الرابع من كتاب الاشارات التحليل المعقول وجود الحيوان
المحسوس الحيوان المعقول المشترك بين كثيرين لا يشك في وجوده حالي عن [illegible] عرفا بل الاشارة
والتحيز والوضع ومع ذلك تحت المعنى المعقول ارتباط واتحاد الحيوان المحسوس لان صورة
العقلية تقوم بالاشخاص الحيوانية حتى يكون الحيوان العقلي عرضا قائما بالحيوان الحسي
هو اولا بالجوهرية والاستغناء عن الموضوع من هذه الحيوانات الداثرة المستحيلة الفاسدة فكذا
الحال في ساير الصور المعقولة لساير الانواع الجوهرية وبعض الناس لما وقعوا في مثل هذه
الاشكالات ظنوا ان وجود الصور المعقولة في النفس كوجود الاعراض في محالها
وانكروا القول باتحاد العاقل بالمعقول فلا جرم لا يمكنهم التفصي عن اشكال كون الشي جوهرا
وعرضا عند تعقل النفس الجواهر وغاية ما قالوا [illegible] ان مفهوم العرض عرض لمختص
ولا منافاة بين الجوهر والعرض في الوجود الذهني انما المنافاة بينهما بحسب الوجود الخارجي
ومهية الجوهر محفوظة حال احتياجه في وجوده الذهني الى الموضوع الذهني [illegible]
اذ تصدق عليه انه لا يحتاج [illegible] في الوجود الخارجي [illegible] لا يجوز ان يكون شي واحد
جوهرا وعرضا بالنظر الى وجود واحد وذلك لم يلزم من حصول مهية الجوهر في الذهن على
غاية ما لزم ان مفهوم العرض قد عرض لمهية الجوهر كما عرض لساير المعقولات في افراد العرض
في الذهن والى [illegible] ويرد عليه اولا ان العرضية ليست الا نحو وجود الاعراض
لان معناها كون الشي في موضوع والكون في الموضوع عبارة عن نحو وجود

المهيات

المهيات العرضية كمهية السواد والحرارة وغيرها في الوجود كما علمت من قبل وان كان
من عوارض المهيات لكن عروضها بحسب التحليل العقلي فعرضيتها ليست كعرضية
العوارض الوجودية التي [illegible] فالمهية الجوهرية كالانسان مثلا
اذا فرض ان وجودها في نفسها هو وجودها في الموضوع فلا يمكن زوال هذا الوجود
عنها [illegible] لها الوجود [illegible] بساير الوجوه وما [illegible]
الوجود للمهية لا كعروض ساير اللواحق العرضية لازمة كانت او مفارقة فليس [illegible]
جامع ادلة للوجود عروض بالحقيقة للمهية بل وجود المهية ليس الا نفس صيرورتها
خارجا او عقلا ثم انه على تقدير ان يجوز كون شي واحد جوهرا بحسب [illegible]
الذهني لكن يبقى الاشكال حينئذ في انهم لما جعلوا العلم بكل مقولة من تلك المقولة
كما هم معترفون به مع ان العلم متعلق كيفية نفسانية عندهم فمع العلم بالجوهر كما
يلزم ان يكون شي واحد جوهرا وعرضا كذلك يلزم لصدق مقولة الكيف عليه كون شي
واحد جوهرا وكيفا وهذا غير مندفع بما ذكره الشيخ في الشفاء لان الاعتذار بان
العرض ليس جنسا لما تحته فلا محذور عندهم في كون الشي جوهرا بحسب الوجود الخارجي
عرضا بحسب الوجود الذهني غير جار هنا لان الاجناس العالية ذاتيات لانواعها
وافرادها ولا يمكن تبدل الذاتيات في انحاء الوجود والا لم يكن الذاتي ذاتيا و
المهية الواحدة بنحو انحاء الوجود كما يجوز حصول الاشياء في العلم وقال بعض
اهل التدقيق كيف يجوز كون شي واحد جوهرا وعرضا عندهم لم يجوز كونه جوهرا
وكيفا فان منشأ المنافاة بين الجوهر والكيف ليس الا اعتبار العروض في احدهما والتجرد
في الاخر واما عدم اقتضاء القسمة والنسبة مشترك بين الجوهر والكيف فمن سلم عرضيته
الجوهر كيف اشكل عليه كونه كيفا ثم لو اجيب عن هذا الاشكال [illegible] الكيف
الضا على قياس [illegible] الجوهر [illegible] وجودها الخارجي ان يكون عرضا غير قابل
للقسمة والنسبة وكذا احكام الكم وساير المقولات غير [illegible]
يلزم حينئذ ان لا [illegible] من معاني المهيات ومفهوماتها شي محفوظ في الوجودين
ويرد عليهم ايضا [illegible] وجود الاشياء في العقل [illegible] تلك الصورة الجوهرية
التي في النفس صورة موجودة في النفس [illegible] والموجود في النفس [illegible] لا يكون الا موجودا
[illegible] واقعة في الاعيان فان الصورة العقلية المهية الجوهرية من حيث انها موجودة في
الذهن له وجود في العين [illegible] عرض [illegible] باعتبار وجودها الى [illegible] ام لو كان
الواحد باعتبار وجوده الخارجي جوهرا وكيفا [illegible] فلا [illegible]
عن هذا الاشكال اللهم الا ان يقول ان تلك المهية بحيث يترتب عليها اللوازم [illegible]
اذا كان موجودا في العين [illegible] والحرارة [illegible]
متى حصلت في النفس لا يترتب عليها هذه اللوازم فالاول المسمى وجودا عينيا والثاني وجودا
ذهنيا والاشكال بعد باق كما لا يخفى [illegible] فصل في بيان
ان التعقل عبارة عن اتحاد جوهر العاقل بالمعقول [illegible] كون النفس عاقلة للصور الاشياء

المعقول من اغمض المسائل الحكمية التي لم تتنقح لاحد من علماء الاسلام الى يومنا هذا
ونحن لما راينا صعوبة هذه المسئلة وتاملنا في امكان كون العلم بالجوهر جوهرا وعرضا
ولم نر في كتب القوم سيما كتب رئيسهم ابي علي كالشفاء والنجاة والاشارات وعيون الحكمة وغيرها
ما يشفي العليل ويروي الغليل بل وجدناه وكل من في طبقته واشياعه واتباعه كبهمنيار
وشيخ اتباع الرواقيين والمحقق الطوسي نصير الدين وغيرهم من المتاخرين لم ياتوا بشيء يمكن
التعويل عليه واذا كان هذا حال هؤلاء المعتبرين من الفضلاء فما حال غير هؤلاء من اصحاب
الاوهام والخيالات واولي وساوس المقالات والجدالات فتوجهنا توجها جبليا الى مسبب
الاسباب وتضرعنا تضرعا غريزيا الى مسهل الامور الصعاب في فتح هذا الباب اذ كنا قد جربنا
مرارا كثيرة [illegible] في تسويدي هذا الفصل من عادته الاحسان والانعام وتحقيقه الكرم والاعلام
وشيمته رفع اعلام الهداية وبسط انوار الافاضة فافاض علينا من خزائن علمه علما جديدا وفتح
على قلوبنا من ابواب رحمته فتحا مبينا وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم
فنقول ان صور الاشياء على قسمين احدهما صورة
مادية قوام وجودها بالمادة والوضع والمكان وغيرها ومثل تلك الصورة لا يمكن ان
تكون بحسب هذا الوجود المادي معقولة بالفعل ولا محسوسة ايضا كذلك الا بالعرض والاخرى
صورة مجردة عن المادة والوضع والمكان تجردا تاما فهي صورة معقولة بالفعل او
ناقصا فهي متخيلة او محسوسة بالفعل وقد صح عند جميع الحكماء ان الصورة المعقولة بالفعل
وجودها في نفسها ووجودها للعاقل شيء واحد من جهة واحدة بلا اختلاف وكذا المحسوس بما هو
محسوس وجوده في نفسه ووجوده للجوهر الحاس شيء واحد بلا اختلاف جهة فاذا كان الامر
هكذا فلو فرض ان المعقول بالفعل امر وجوده غير وجود العاقل حتى يكونا ذاتين موجودتين
متغايرتين لكل منهما هوية متغايرة للاخرى ويكون الارتباط بينهما بمجرد الحالية والمحلية كالسواد
والجسم الذي هو محل السواد كان يلزم حينئذ ان يمكن اعتبار وجود كل منهما مع قطع النظر
عن اعتبار صاحبه لان اقل مراتب الاثنينية بين شيئين اثنين ان يكون لكل منهما وجود في نفسه
وان قطع النظر عن قرينه لكن الحال في المعقول بالفعل ليس هذا الحال فان المعقول بالفعل
ليس له وجود اخر الا هذا الوجود الذي هو بذاته معقول لا بشيء اخر وكون الشيء معقولا
لا يتصور الا بكون شيء عاقلا له فلو كان العاقل امرا مغايرا له لكان هو في حد نفسه مع
قطع النظر عن ذلك العاقل غير معقول فلم يكن وجوده هذا الوجود العقلي وهو وجود
الصورة العقلية فان الصورة المعقولة من الشيء المجردة عن المادة سواء كان تجردها
بتجريد مجرد اياها عن المادة ام بحسب الفطرة فهي معقولة بالفعل ابدا سواء عقلها عاقل من خارج
ام لا وليس حكم هذه المعقولية كحكم متحركية الجسم الذي اذا قطع النظر عن محركه لم يكن
هو في ذلك الاعتبار متحركا بل جسما فقط وذلك لان وجود الجسم بما هو جسم ليس بعينه وجوده
بما هو متحرك ولا كحكم متسخنية الجسم اذا قطع النظر عن مسخنه فانه لم يكن متسخنا عند
ذلك لان وجوده بعينه ليس وجود التسخن ولا كذلك حكم المعقول بالفعل فانه لا يمكن
ان يكون معقولا بالفعل الا وذلك الكون بعينه هو بعينه معقوليته سواء عقله غيره
ام لم يعقله فهو معقول الهوية بالفعل من غير حاجة الى عاقل اخر يعقله فاذن هو عاقل

تاريخ هذه الافاضة كان ضحوة يوم الجمعة
سابع جمادى الاولى لعام سبع وثلثين والف
من الهجرة وقد مضى من عمر المؤلف ثمان
وخمسون سنة قمرية [illegible]

بالفعل

بالفعل كما انه معقول بالفعل والا لزم انفكاك المعقول بالفعل عن العاقل بالفعل وقد
مر في مباحث المضاف ان المتضايفين متكافئان في الوجود وفي درجة الوجود ايضا ان كان احدهما
بالفعل كان الاخر بالفعل وان كان بالقوة كان الاخر بالقوة وان كان احدهما في مرتبة من المراتب
ثابتا كان الاخر ايضا ثابتا فيها واذا علمت الحال في الصورة المعقولة هكذا وهو ان المعقول
منها بعينه هو العاقل فاعلم ان الحال في الصورة المحسوسة ايضا على هذا القياس فان المحسوس كما
وقع التنبيه عليه ينقسم الى ما هو محسوس بالقوة والى ما هو محسوس بالفعل والمحسوس بالفعل متحد الوجود
مع الجوهر الحاس بالفعل وان الاحساس ليس كما زعمه العاميون من الحكماء من ان الحس يجرد صورة
المحسوس بعينها من مادته ويصادفها مع عوارضها المكتنفة والخيال يجردها تجريدا اكثر لما علمت
استحالة انتقال المنطبعات بهوياتها من مادة الى مادة اخرى ولا ايضا معنى الاحساس كما هو القوة
الحساسة تجد صورة المحسوس الموجودة في مادته كما زعمه قوم في باب الابصار والاتحاد والاضافة للنفس
الى تلك الصور المادية كما زعمه صاحب التلويحات لما مر ان الاضافة الوضعية لا الاحساس ليس
ادراكا لها والاضافة العلمية لا يمكن ان تتصور بالقياس الى ذوات الاوضاع المادية بل الاحساس
انما يحصل بان يفيض من الواهب صورة نورية ادراكية يحصل بها الادراك والشعور فهي الحاسة بالفعل
والمحسوس بالفعل واما قبل ذلك فلا حاس ولا محسوس الا بالقوة واما وجود صورة في مادة مخصوصة
فهو من المعدات لفيضان تلك الصورة التي هي المحسوسة والحاسة بالفعل والكلام في كون الصورة
حاسا وحاسة ومحسوسا بعينه كالكلام في كون الصورة العقلية عقلا وعاقلا ومعقولا وقال المعلم
الاول في اثولوجيا ينبغي لمن يعلم ان البصر انما ينال الاشياء الخارجة منه ولا ينالها حتى يكون
بحيث ما يكون هو هي فيحس حينئذ ويعرفها معرفة صحيحة على قدر قوته كذلك المرء العقلي اذا القى بصره
على الاشياء العقلية لم ينلها حتى يكون هو وهي شيئا واحدا الا ان البصر يقع على خارج الشيء
والعقل على باطن الاشياء فلذلك يكون توحده معها بوجوده فيكون توحد بعضها اشد واقوى
من توحد الحس بالمحسوسات والبصر كلما اطال النظر الى الشيء المحسوس اخرجه المحسوس حتى يصيره
خارجا من الحس الحسي فاما البصر العقلي فيكون على خلاف ذلك انتهى كلامه فهذا من جملة ما دفع
اشكالات كثيرة ومفاسد شنيعة وردت على القول بارتسام صور المعقولات في المفارقات كالعقل
في العقل وكذا ما يرد على القول بانطباع صور الممكنات في ذات البارى جل اسمه كما هو
المشهور من اتباع المشائين فان العقل لو كان بارتسام الصور العقلية في ذات العاقل يلزم
في علم النفس بالجوهر وبالكم وغيرهما كون شيء واحد مندرجا تحت مقولتين بالذات وفي علم البارى
كونه محلا للممكنات ويلزم امور شنيعة اخرى مذكورة في مواضعها ثم انهم زعموا ان الجوهر المنفعل
المنفعل من الاشياء الذي كان عقلا ومعقولا بالقوة انما يصادف الصور العقلية يدركها
ادراكا عقليا فحصول تلك القوة الانفعالية مما ادركت الصورة العقلية يدركها بذاتها العارية
عن الصور العقليات فليت شعري كيف يدرك ذات عارية جاهلة غير مستنيرة بنور عقلي صورة
عقلية نيرة في ذاتها معقولة صرفة فان ادركها بذاتها الذات العارية الجاهلة العمياء
كيف يدرك صورة عقلية والعين العمياء كيف تبصر وترى ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور
وان ادركها بما استفادت من صورة عقلية فكانت تلك الصورة عاقلة بالفعل لما كانت معقولة
بالفعل لا حاجة الى صورة اخرى والا لكان الكلام عائدا ويلزم تضاعف الصور الى غير
النهاية فكان المعقول والعاقل شيئا واحدا بلا اختلاف وليس القابل الذي هو العقل [illegible]

لكن الصورة وان صلحت لكون النفس عاقلة لما سواها وهي معقولة للنفس في اتصافها بالمعنى
بامور ما هي مطابقة اياه يصير معقولا للنفس بتلك الصورة لا انا نعقل لعلم بكون
تلك الصورة معقولة للنفس اولا لم يكن ليدرك بها غيرها ولعل توسط تلك الصور في ادراك
الاشياء كتوسط الآلات الصناعية في الاعمال البدنية بل شانها شان النور الحسي في
درك المبصرات حيث يبصر النور اولا وبتوسطه غيره على انا قد اوضحنا بالبرهان القاطع
ان الصورة المعقولة معقولة في ذاتها لذاتها سواء عقلها غيرها ام لم يعقلها وكذا المحسوس
بالفعل لا لامر عرض وجوده لم يكن هو بحسب ذلك الوجود محسوسا فهو محسوس بالفعل والاطلاع
الاطلاع عما سواه وليس وجود الصورة الادراكية عقلية كانت او حسية للجوهر المدرك كحصول
الدار والاموال والاولاد لصاحب الدار والمال والوالد فان شيئا من ذلك الحصول ليس
في الحقيقة حصولا لذات شيء لدى ذات اخرى بل انما ذلك حصول اضافي لها فعلا نعم حصول الصور
الخارجية الطبيعية للمادة التي يتكثر بها وتصير ذاتا متحصلة بالفعل اقوى شبها بهذا الحصول الادراكي
لكن ليس المادة شيئا من الاشياء المتعينة بالفعل الا بالصور وليس لحوق الصور بها لحوق
موجود لموجود بان يتنقل احد الى تباين الآخر بل بان يتحول المادة من مرتبة النقص
في نفسها الى مرتبة الكمال فكذلك حال النفس في صيرورتها عقلا بالفعل بعد كونها عقلا بالقوة
وليس لحوق الصورة العقلية بها عندما كانت فيه خيالية بالفعل عقلا بالقوة كلحوق
موجود مباين لموجود مباين كوجود الفرس لها او كلحوق عرض لموضوع جوهري مستغن القوام في
وجوده عن ذلك العرض وليس الحاصل في تلك الحصولات الا وجود اضافيا للمسكن بها
وحصول الصور الادراكية للجوهر الدراك اقوى في التحصيل والتكميل من الصور الطبيعية
في حصول المادة وتنويعها وستعود لهذا بعد دفع الشكوك التي اوردها قدماء المشائين العلوم
كالشيخ الرئيس واتباعه من القول باتحاد العقل بالمعقول على وجه لم يبق لاهل النظر مجال
شك واضطراب في هذا المطلب بتوفيق الله العظيم **فصل** في تاكيد القول باتحاد العاقل
بالمعقول اعلم ان الشيخ الرئيس اكثر كتبه نص على ابطال القول باتحاد العاقل بالمعقول
واصر على ابطال ذلك القول غاية الاصرار واستبعد ذلك غاية الاستبعاد وشنع في
هذا الفصل ما ذكره في ابطال هذا القول من الاستدلال الآتي ذكره حاجة على ذلك وشنع
على القائلين بالاتحاد بين العقل والعاقل ثم باحد النقض عن اشكالات وايرادات
حاده وكذا قال في كتاب الاشارات ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل
اذا عقل صورة عقلية صار هو هو فلنفرض الجوهر العاقل عقل آ وكان هو على قولهم المعقول
آ فهل هو حينئذ كما كان عند ما لم يعقل آ او بطل منه ذلك فان كان كما كان فسواء عقل
آ او لم يعقل وان كان بطل منه ذلك ابطل على انه حال له او الذات باقية فان كان
ليس على ما هو ولم يكن على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء آخر ليس هو قد صار
هو شيئا آخر على انك اذا تاملت هذا ايضا علمت انه يقتضي هيولى مشتركة وتجدد مركب لا بسيط قال
ايضا زيادة تنبيه وايضا اذا عقل آ ثم عقل ب ايكون كما كان عند ما عقل آ
حتى يكون سواء عقل ب او لم يعقلها او يصير شيئا آخر ويلزم منه ما تقدم ذكره وقال
فيه ايضا وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعقولات كتابا يثني عليه

المشاؤون وهو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه
وقد ناقضه من اهل زمانه رجل وناقضه هو ذلك المناقض بما هو اسقط من
الاول ثم ذكر دليلا عاما على نفي الاتحاد بين شيئين مطلقا وقال اعلم ان قول القائل ان
شيئا ما يصير شيئا آخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر ليحدث
عنهما ثالث بل على انه كان شيئا واحدا فصار واحدا آخر قول شعري غير معقول فانه ان كان
كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وان كان احدهما غير موجود فقد بطل الذي كان
موجودا وقال في الفصل الذي يليه من المقالة الخامسة من الفن السادس من علم النفس من طبيعيات
الشفاء وما يقال من ان ذات النفس تصير هي المعقولات فهو من جملة ما يستحيل عندي فاني لست افهم قولهم
ان شيئا يصير شيئا آخر ولا اعقل ان ذلك كيف يكون فان كان بان يخلع صورة ثم يلبس صورة اخرى و
يكون هو مع الصورة الاولى شيئا ومع الصورة الاخرى شيئا آخر فلم يصر بالحقيقة الشيء
الاول الشيء الثاني بل الشيء الاول قد بطل وانما بقي موضوعه او جزء منه وان كان ليس كذلك
فلينظر كيف يكون فنقول اذا صار الشيء شيئا آخر فاما ان يكون اذ هو قد صار ذلك الشيء موجودا
او معدوما فان كان موجودا فالآخر الثاني اما ان يكون موجودا ايضا او معدوما فان
كان موجودا فهما موجودان لا موجود واحد وان كان معدوما فقد صار هذا الموجود
معدوما لا شيئا آخر موجودا وهذا غير معقول وان كان الاول قد عدم فما صار شيئا آخر بل
عدم هو وحصل شيء آخر فالنفس كيف تصير صور الاشياء واكثر ما هوش الناس في هذا هو الذي
صنف لهم ايساغوجي وكان حريصا على ان يتكلم باقوال مخيلة شعرية صوفية يقتصر منها لنفسه ولغيره
على التخيل ويدل اهل التمييز على ذلك كتبه في العقل والمعقولات وكتبه في النفس نعم ان صور
الاشياء تحل في النفس وتحليها وتزينها وتكون النفس كالمكان لها بتوسط العقل الهيولاني ولو كانت
النفس صارت صورة شيء من الموجودات بالفعل والصورة هي الفعل وهي بذاتها فعل وليس في
ذات الصورة قوة قبول شيء انما قوة القبول في القابل للشيء وجب ان يكون النفس حينئذ
لا قوة لها على قبول صورة اخرى وامر آخر وقد نراها تقبل صورة اخرى غير تلك الصورة فان
كان ذلك الغير ايضا لا يخالف هذه الصورة فهو من العجائب فيكون القبول واللاقبول واحدا
وان كان يخالفه فتكون النفس لا محالة ان كانت الصورة المعقولة قد صارت غيرا لذاتها وليس من هذا
شيء بل النفس هي العاقلة والعقل انما يعنى به قوتها التي بها تعقل او يعنى به صور هذه
المعقولات في نفسها ولاجل انها في النفس تكون معقولة فلا يكون العقل والعاقل والمعقول
شيئا واحدا في انفسنا نعم في ذلك شيء آخر يمكن ان يكون على ما سنلمح في موضعه وكذلك العقل
الهيولاني ان عني به مطلق الاستعداد للنفس فهي باقية فينا ابدا ما دمنا في البدن وان عني
بحسب شيء فان الاستعداد يبطل مع وجود الفعل انتهى قوله بالفاظه اقول والذي يجب ان
يعلم اولا قبل الخوض في دفع ما ذكره الشيخ في نفي الاتحاد بين الامرين عاما وبين العاقل والمعقول
خاصا امران احدهما ان الوجود في كل شيء هو الاصل في الموجودية وهو مبدأ شخصيته و
مهيته وان الوجود مما يشتد ويضعف ويكمل وينقص والشخص هو هو والثاني ان الالوان والهيئات
تتبدل وكونه جسمانيا متعلقا بالمادة وكونه عقليا او معقولا لا يوجب عليه الاطوار وتبدل النشئات
مع بقاء نحو وجوده وتحصله وثانيهما ان الاتحاد يتصور على وجوه ثلاثة الاول ان يتحد موجود
لموجود بان يصير الوجودان لشيئين وجودا واحدا وهذا لا يمكن في الاشياء الحقيقية لما ذكره
الشيخ في نفي الاتحاد والثاني ان يصير مفهوم من المفهومات المتغايرة فيها عين مفهوم آخر

مغاير الله او مهية اخرى مغايرة لما تحكيه يصير هو هو او هي حملا ذاتيا اوليا وهذا
ايضا لا يكون في استحالته فان المهيات المتغايرة لا يمكن ان يصير مفهوما واحدا او
يصير بعضها بعضا تحت المفهوم ضرورة ليس كل بعد عن المعنى الاول حتى يصير المعنى مثلا مفهوم
العاقل محال ان يصير عين مفهوم المعقول الحكم يمكن ان يكون وجود واحد بسيطا
يصدق عليه انه معقول حتى يكون الوجود واحدا والمعاني متغايرة تغايرا توجب
تكثر الجهات الوجودية والثالث ضرورة موجود بحيث يصدق عليه مفهوم عاقل و
مفهوم كلمة بعد ما لم يكن صادقا عليه اولا لا اشكال في جميع لزيه وجوده وهذا اما ان يحصل
بل هو واقع فان جميع المعاني المعقولة التي وجدت متفرقة في الجماد والنبات والحيوان
توجد مجتمعة في الانسان الواحد لا تقال بهذه المعاني الجمادية والنباتية والحيوانية
انما وجدت في الانسان بكيفية وقواه لا بحيثية واحدة لانا نقول بل بحسب صورة ذاته
المتضمنة لقواه فان جميع قوى الانسان المدركة والمحركة تفيض على مادة البدن
في مواضع الاعضاء من مبدا واحد بسيط هو نفسه وذاته المجتمعة وتلك القوى كلها
فروع ذلك الاصل وهو حس الحواس وعامل الاعمال كما ان العقل البسيط الذي اثبته
الحكماء هو اصل المعقولات المنفصلة وسينكشف لك في هذا الكتاب ان العقل الفعال بحسب(?)
هو كل الموجودات بمعنى ان ذاته مصداق لحمل جميع المعاني الكلية التي يكون موجودة في صور
المكونات التي في العالم وما كانت فكون وجودا وموجودا واحدا هو مصداق الاشكال بحيث يصدق
عليه ويحمل على ذاته جميع من المعاني الكلية صادقا محمولا على ذاته ليس بمستنكر كما قيل ليس من الله بمستنكر
ان يجمع العالم في واحد واذا المراد بهذا ما يصح للاحوال عن اجتماعات السبع الخ ذلك العام
المذكور في الاشارات فقوله كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان قلنا ان
هذا غير مسلم لجواز ان يكون هو بعينه موجودة بحسب المعنى موجوده بوجود واحد فان الحلول(?)
والمعلول مغايران متغايران بحكم العقل احدهما على الاخر ومع ذلك موجودان بوجود
واحد في الانسان وكذا الدليل العام المذكور في الشفاء فان قوله اذا صار الشي شيئا اخر
فاما ان يكون اذا هو قد صار ذلك الشي موجودا او معدوما قلنا نختار انه يكون موجودا و
قوله فان كان موجودا فالثاني الاول اما ان يكون ايضا موجودا او معدوما قلنا نختار انه ايضا
يكون حينئذ موجودا قوله فهما موجودان لا موجود واحد قلنا بل هما موجودان بوجود واحد
ولا استحالة ان يكون معاني متغايرة متحدة بوجود واحد والشيخ قد مر في كان يحتمل ان يكون
لكل معنى وجود واحد حتى يستحيل كون معاني متغايرة لها وجود واحد فكيف يكون النفس
الانسانية مع بساطة جوهرها موجودا عالما قادرا حيا كما يعطي الاستقراء [illegible] الاحدية
الواجبية التي مصداق جميع المعاني الكمالية والصفات الحسنى الالهية بوجود واحد بسيط
لا اختلاف فيه حيثية في وحدته [illegible] تمامه الخاصة في العاقل والمعقول الذي
ذكره في الاشارات من جملة نقوض الطرد ان العاقل عقلا اركان هو على قولهم بعقل المعقول
من اخر فهو هو حتى كان عنده ما لم يعقل او يعقل منه ذلك قلنا نختار انه لم يبطل كونه
عند ما عقل آ في الحد بل الا ما هو من باب التقصير في النقص كالصبي اذا صار رجلا فانه
لم يبطل صبي الا ما هو امر عدمي كما اعترف به الشيخ في فصل من الهيات الشفاء عند بيان
اقسام كون الشي عن شي قال هناك لان كون الشي من الشي على وجهين احدهما على ان يكون
الاول اما هو ما هو بالطبع يتحرك الى الاستكمال [illegible] كالصبي لما هو صبي الا انه
في طريق السلوك الى الرجلية مثلا فاذا صار رجلا لم يفسد ولكنه استكمل لانه

لم يزل عنه امر جوهري ولا ايضا امر عرضي الا ما يتعلق بالنقص وبكونه بالقوة بعد اذا
قيس الى الكمال الاخر والثاني ان يكون الاول ليس مطبوعا على ان يتحرك الى الثاني ولم كان
يلزمه الاستعداد لقبول صورته لا من جهة مهيته ولكن من جهة حامل مهيته واذا كان منه
الثاني لم يكن جوهره الذي بالفعل الا بعد فسد ولكن كان من جوهره وهو الجزء الذي
يعاون القوة مثل الماء انما يصير هواء بان يخلع عن هيولاه صورة المائية ويحصل
لها صورة الهوائية والقسم الاول كما لا يخفى عليك يحصل فيه الجوهر الذي للاول بعينه في الثاني
والقسم الثاني لا يحصل الذي في الاول بعينه للثاني بل جزء منه ويفسد ذلك الجوهر انتهى
كلامه بعينه وهو صريح في ان يكون الشي شيئا قد يكون بحيث قد صار الشي الاول بعينه
بالثاني وهو هو كما كان مع امر زايد متحد معه فكيف ينكر هنا ما هو من قبيل القسم الاول قسمي
من قسمي كون الشي من الشي قوله فان كان كما كان فسواء عقل او لم يعقلها فليس
الادراك كما زعم فان ذلك انما يلزم لو لم يصر ذاته بعينها مصداقا للمعنى كما لم يكن قبل هذا
التعقل والتحقيق مع غاية شانه وقدره حيث حكم بان النفس الانسانية مع كونها بالقوة
في كل ادراك حتى الاحساس والتخيل الا غاية كونها عاقلا بالفعل في اكثر المعقولات بل
في كلها كما هو شان العقل لم يتصور بحيث يصدق على ذاتها بذاتها شي من الاشياء التي
لم يكن صادقا عليها في اوايل الفطرة حتى كانت نفوس الانبياء عم ونفوس [illegible] الاطفال
بل الاجنة في بطون الامهات في درجة واحدة من نحو هويتها الذات الانسانية وحقيقتها
وانما الاختلاف في عوارض غريبة لاحقة للوجود الذي فيها نعم لو قيل ان هذه الكمالات
الوجودية كاصل الوجود مفهومات زائدة على مفهوم الانسانية ومهيتها فذلك كما قيل بشرط ان
يعلم ان زيادة الوجود على المهية كما ذكر في العالي الاختلاف التصوري والمفهوم لا بحسب العين والكون
فان الوجود هو الاصل في التحقق والمهية تابعة له وقوله ولذلك ان يبطل منه ذلك البطل على
حاله والذات باقية فهو كساير الاستحالات ليس على ما يقولون قلنا لم يبطل منه شي كان
مقوما له ولا شي من وجود ذاته الا ما يتعلق بالنقص والعدم بانه كان في نقص الجوهر
في تجوهره وليس ذلك كساير الاستحالات التي يقع فيها الانتقال من صفة وجودية لا تعاند
كالماء اذا صار هواء والبارد اذا صار حارا او جوهر ولذلك كان على انه فقد بطل على انه ذاته
فقد بطل في ذاته وحدث شي اخر ليس انه صار شيئا اخر على انه قد علم ايضا بعض [illegible]
مشترك ومتحد ومركب لا بسيط قلنا قد مر ان الذي قد بطل كان امرا عدميا من قبيل القوة
والاستعداد على الثاني يقول كما حققناه في بحث الحركة في مقولة [illegible] ان اي المقولات
يقع فيها الحركة من اثبات وذكرنا ان الوجود المقول بالتشكيك بل الجوهر ايضا يكون لشي
بكون ذات الشي بحيث يتجدد ويتطور في ذاته من غير ان يبطل دائما وجودا او يحدث شي
او ينفصل الوجود والذات عنه بل كما يشتد الحرارة في نفسها فان ذات الحرارة لو
كانت في كل ان من الانات المفروضة في زمان حركته الاشتدادية موجودا او الوجود
او يلزم منه تتالي الانات وتركب المسافة ولوازمه من الغير المتناهيات وهو محال كما علمت بحقايقه
في مباحث الجزء فلا بد ان يكون الحرارة الاشتدادية وجود واحد مستمر وفيه في كل جزء من
اجزاء ذلك الزمان نوع اخر من الحرارة كما هو مذهبهم من ان مراتب الحرارات انواع متخالفة
كما عرفناه ومع ذلك كلها موجودة بوجود واحد تدريجي فليكن معاني مختلفة متحدة في
الوجود بمعنى انها [illegible] موجود واحد كما [illegible] موجود [illegible] انما
المحال اتحاد حرارة بالفعل مع حرارة اخرى بالفعل وكذا صيرورته ذات موجودتين

ذاتا واحدة موجودة لان كل بالفعل له تعين خاص بالفعل وهي الى الصور الذهنية التعين بحسبه وكذلك
التعين بعينه وكذا الكلي منه لها حد خاص ومفهوم محصل بعينه لم يصر حد آخر الحد الاخر
ومفهوم محصل اخر لامتناع ان يحمل على مفهوم الانسان مفهوم الفرس حملا ذاتيا اوليا
وكلها من حيث هي ليست الا هي واما كون الهيئات المتعددة تحت المعنى والمفهوم موجودة
بوجود واحد فلعله من جملة ما يمنع عنده العقل كما اما ما في البرهان من ان بعض الهيئات
كهيئة الواحد والكثير والقوة والفعل والجوهر والعرض وكلا المتضادين والاعدام والملكات
ونحوها مما قام البرهان على انها لا يمكن ان يكون موجودة بوجود واحد وقوله لا يمكن
بعض ما هو متكثر عندنا لا يمكن ان يكون لمثل هذا الشيء المتعدد وجود واحد الاشكال
يتعلق بما هو مادي وواقع تحت الحركة والزمان واما قوله ويحد وجود ... الى الانفكاك
المركب الخارجي في ذاته لان كل وجود صوري لا تركيب فيه خارجا ... الذي قد ... لان
عقلا بالفعل والمراد به الشيخ الى جزء المركب منه من المادة والصورة ... ولا ...
في ذلك واما الحمل الى صفة الاخرى التي ذكرها في الشفا فقوله لو كانت النفس صارت صورة شيء من
الموجودات بالفعل لا قوله وقد نرى انه تقبل صورة اولى قلنا تحقيق المقام ان النفس
اول ما افيضت على مادة البدن كانت صورة حسية من الموجودات الحسية وكذا ...
الحسية والحيا الدم يكفي في اول الكون صورته عقلية ليس في الانسان كيف ومن لي الى
ان تحصل من صورة عقلية ومادة جسمانية نوعا جسمانيا واحدا كالانسان بل لابد من الاطوار
والاستحالات لتلك المادة ادوارا كثيرة من المحال التي لا ... حتى تستعد المادة فان وجود
المادة التوسطية ... اما هو من جنس جود صورتها او نسبة الصورة اليها نسبة الفصل
المحصل للجنس المتعين اليه بالنفس في اوائل الفطرة كانت صورة واحدة من موجودات هذا
العالم الادنى في قوتها السلوك الى عالم الملكوت على التدريج فهي اذا صورة لشيء من
الموجودات الحسية وفي قوتها قبول الصور العقلية لانها مادة بين الصعقلية وهذا
العقول الاستكمالية لها من حكاية قول الشيخ لم يوجد شيء من شيء قد يكون بطريق الاستكمال
وهو سلوك السلسلة الطولية وقد يكون بطريق الفساد وهو سلوك السلسلة العرضية كما
في المعدات فالصورة العقلية الجسمانية كالمادة للصورة التي لديه هي كالمادة للصورة العقلية
واول ما تفيض عليها اوائل المعقولات ثم ثوانيها على التدريج صائرة ايام كل
اشراقها اليه وستزيد ذكر انضاف ... بعد الشيء ذات الصورة ... قبول شيء فشيئا الى
ان صار العقول متضمنة منها تفيض العقل للنوع السفلى فولا انها العقول التي هي الاولى على
نحو ولكن عنه ان العقول قد يعين الانفعال التجدد الذي يكون بطريق اشتداد على
الشيء كالمتصل لا ذا صار متصلا والماء اذا صار هواء وانها العقول يعني قوة كل الكمال
فالشيء الصوري يكون انفعاله بالعقول بهذا المعنى بالقياس لما اشتد اذ في الكمال فيه كالحلم
القبول قد يكون مصحوبا بالعدم الى ... الشيء وقد يكون مصحوبا بالعدم الذهني اعم والاول
شأن المادة الثانية والثاني شأن الصورة المتعلقة بها واما الصورة التركيبية من كل الجهة
من المادة والشيء فهما كل ما بسط قوله فان كان ذلك العقل انما هي له بحد الصورة
فهو من المعنى ... فيكون السلوك الا قول واحدا معنا ذلك الذي نسب عنه بانه بالفعل صورة
موجودة ... هو معنى متحد مع هذه الصورة التي التي هي في الوجود لان المراد من صورة
الشيء عنده ما هو موجود وذلك لا المفهوم الكلي منه فالصورة الكلية التي لا يكون الا واحدة
لكن قد يكون مصداق المعاني كثيرة كما انه قد لا يكون كذلك كما انه قد يكون وجودا
شديدا وقد يكون وجودا ضعيفا فانها فالنفس اذا قويت لتصير مصداقا لمعاني

كثرة كل منها اذا وجدت على حدة فربما كانت صورة للنوع ناقصة كالفرس
المعقول والبحر المعقول والارض المعقولة فلكل منها صورة جسمانية اذا وجدت
في الخارج ابتغي في المواد الجسمانية كانت صورة لنوع مادي واذا وجد المعقول منها
في عالم العقل كان متحدا بجوهر عقلي لا يلزم ان يكون صورة ذاته او نحو وجوده العقلي بل
معنى من المعاني المتحدة به على وجه اعلى واشرف من اتحاده بالصور الجسمانية الذاتية لان
الوجود العقلي وجود عال شريف قد يوجد فيه جميع المعقولات بوجود واحد لا كوحدة
الاجسام وما فيها وقوله فلم كان يخفى لعله فيكون العقل لا محالة لم كانت من الصور المعقولة
قد صارت غيره اتما علنا لم يصر غيره انها ما العدد بل غيره لما تكامل في النفس وبالحري
والمفهوم مع بقاء الوجود الذي كان وقد صار افضل واشرف وقوله فكل التي هي العاقلة
العقل اما يعني به قوتها التي بها تعقل الحجر صورة هذه المعقولات ولا تنفك النفس عن
معقوله فلا يكون العقل والعاقل والمعقول شيئا واحدا فيها اما كون الحجر الاول هو
العقل بالفعل فغير صحيح لان تلك القوة سواء اريد بها استعداد النفس او ذاتها المجردة
عن صورة المعقولات في ذاتها محال ان يكون هي بعينها غير العقل بالفعل والا لكان ليس شيء
بعينه قوة وفعلا وجهلا وعلما واما كون تلك الصورة المعقولة عقلا بالفعل على ما زعم من
ان المحرك الخيالي الذي هو صورة كالبيت للحجر الشريف الحجر كان عاقلا لها وهو في ذاته كما قلنا
فذلك قد كشفنا عن استحالته واضعافه ونقلنا من السهر انا من حالات العقل لذات العاقل
من العقل كيف يعقل صورا عقلية مباينة الذات لها خارجة الوجود عن وجودها والحال ثبوت
الشيء للشيء مطلقا كما انه فرع لثبوت المثبت له ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا لان
البرهان قد قام على ان ما هو متحد ومستلزم لا يكون الوجود في عالم من العوالم لكون
وجود شيء اخرى كذلك لو العالم ضرورة ان الموجود لا يوجد الا موجود لا يتحقق ذلك
حال الوجود العقلي الموجود في عالم العقل فان الوجود العقلي الصرف المجرد عن المواد كلها
لا يمكن ان يقول الشيء الاولى في تعقل هذا الوجود ما ان يكون عقلا ومعقولا بالفعل فانه الشيء كالعقل
لا يثبت الا المعقول في العقل كما لم المعقول المعقول والصور الماديه لا تثبت المعقول بعينه
كالاجسام والمقادير المرئية ذوات الاوضاع فهذا علم ان النفس قبل ان تصير اما معقولا لم تكن
لها صورة من العقليات الالهية الا انها اليه كالصور الخيالية الواهمة قبل ان يشرق عليها الخيال
ونحو تلك الصور نور العقل الفعال واما من جانب تلك الصور العقلية فهذا على ما ذكر الذي هو معنى
الله به لم تلك الصور بعينها مع قطع النظر عما عدا الشيء معقولة الحواس واتحادها ووجد
شيء في العالم فحصلها او تم لوجد فايدة لا سيما مع قطع النظر عن تلك النفس معقولة في حد انها
عاقلة لانها فلا محالة كانت النفس متحدة بها وهذا هو مطلوبنا واعلم ان الشيخ كون من خبر
المقرين في انكاره القول بالتحد العاقل والمعقول في سائر كتبه لكن قد قرر هذا المطلب في كتابه الموسوم
بالمبدأ والمعاد وقد اقام الحجة عليه في الفصل المترجم بان واجب الوجود معقول الذات
عقل الذات ليت شعري هل كان ذلك على سبيل الحكاية لمذهبهم لاجل غرض من الاغراض او كان
اعتقادا لم بالاستبصار وقع له من اضاءة نور الحق من افق الملكوت والذي ذكره المحقق الطوسي
في شرح الاشارات اعتذار اعن ايراد الشيخ هذا المذهب هنالك وقد سماه بهذا الشارح حين شرح
لهذا المقام بتنبيها فائدة انه قد صنف ذلك الكتاب بتقرير المذاهب المشائين واصحاب المعلم الاول
في المبدأ والمعاد من غير اشتراط صدق تصنيفه ذلك فعلى ما ذكره يعلم انه تحقق المطلب السري كان
وقفا على الاوائل لم يتوارثه احد من علماء النظار واهل البحث والاعتبار لولا ان الله به علي

التعاكس

منه ر

بعض الفقراء الى الله وشرح صدره بقوة النور الحكيم فصل في قول
المتقدمين ان النفس اذا تعقلت شيئا اتحدت بالعقل الفعال المشهور في كتب القدماء من حكماء الدولة
الاسلامية ان هذا المذهب ايضا كالمذهب الاول باطل فانه ايضا قريب الاخير من الاول
فذكروا في ابطاله ان العقل الفعال اما ان يكون شيئا واحدا غير متجزئ او
يكون ذا اجزاء والقسمان باطلان والاول لوجوب ان يكون المتحد به لاجل تعقل واحد عقل
جميع المعقولات لان المتحد بالعاقل لجميع المعقولات لا بد وان يعقل كل ما تعقله فان
كان يتحد ببعضه لا بكله وجب ان يكون للعقل الفعال اجزاء كل جزء يعقل حكم المحسوس لان
جزء كل من المعقولات التي تعقلها النفس متحد به غير مناسب لما دل العقل الفعال من كلي اجزاء
مختلفة الحقائق غير متناسبة لان المعقولات المختلفة الحقائق غير متناسبة ثم كل من تلك
المعقولات يمكن حصولها للانفس العديدة المتناسبة فيكون تعقل زيد مثلا للسواد مثل
تعقل عمرو فاذن يكون للعقل الفعال كلها اجزاء غير متناسبة متحدة بالنوع لا امرة
واحدة بل مرارا غير متناهية متحدة بالنوع وهذا مع ما فيه من التي لا تستلزم محال من جهة اخرى
وهو ان تلك المتحدات بالنوع لا تتمايز الا بحسب لوازمها ما لها من العوارض المكتنفة الافتراق و
ذلك لا يجوز الا بسبب المادة والعقل الفعال مجرد عنها فاجزاؤه واحدها بالتجرد غير متمايز
بالعوارض فهي غير متكثرة فالعقل الفعال بسيط وقد فرض مركبا هذا خلف فالقول
باتحاد النفس بالعقل الفعال محال هذا ما ذكروه المتأخرون في كتبهم معتقدين
على بطلان هذا المذهب والرأي السخيف في الاشارات بعد حكايته هذا الحكم عن قوم
وهؤلاء من لم يجعلوا العقل الفعال شيئا منقسما قد يتصل منه شيء دون شيء او يجعلوا العقل
واحدا او يجعل النفس كاملة واصلة الى كل معقول كما اوردنا المذهب الذي قبله لما كان الشيخ
ابا العلماء الفاضل المتقدم في الحكمة والتعليم لا بد وان يكون له وجه صحيح على مقصد
صحاح تحقيقه لا يخفى بعد تحقيقه مع تصفية للذهن وبعد سبيلا لا يكشف في
الله تعالى وسؤال التوفيق والعون منه وقد كنا ابتهلنا الى الله بعقولنا ورفعنا اليه
ايدينا الباطنة لا ايدينا الداثرة فقط وبسطنا انفسنا بين يديه وتضرعنا اليه
طلبا لكشف هذه المسئلة وامثالها ممن طلبت طالبي غير متكاسلين حتى انار عقولنا بنور الملكوت
وكشف عنا بعض الحجب والموانع فرأينا العالم العقلي موجودا واحدا متصلا به جميع الموجودات
التي في هذا العالم ومنه بدؤها واليه معادها وهو اصل المعقولات وكل الهويات من غير تكثر
وتجزؤ ولا ان ينقص بانفصال شيء منه ولا ان يزداد باتصال شيء اليه لكن موضع اثبات
هذا الجوهر واحكامه ليس هنا بل سنذكر في فصل اثبات اسرار الذي يتحقق لمن عرف هنا ما يكشف
به صورة انكار المنكرين لاتصال النفس بذلك العالم في ادراك كل معقول ولضعفه
شدة اشتياقهم اياه مع سنخ لضعف انوار نفسه وحدة انه يدرك النفس اذا عقلت
شيئا صارت تعقل صورته العقلية وقد فرغنا من اثباته بالبرهان وحللنا الشكوك التي ثم
ومنها ان العقل هو كل الاشياء المعقولة والبرهان عليه ما مر وفي موضع الجوهر 9
كونه كل الاشياء المعقولة ليس يكون تلك الاشياء بحسب وجوداتها الخارجية الخاصة بواحد
واحد صارت مجتمعة واحدة فان ذلك ممتنع في الماهيات المتعددة لها وجودات الى هي من
مقدار ووضع ولون ومادة وانما ايضا وجود عقلي خاص مع لوازم وصفات عقلية تتحد
معه وذلك الوجود الخاص كالتي في المعية والافراد بها الوجود الخاص بها اما خارجا او عقلا
فكما ان لكل من النوعيات وجودا حسيا يتمايز به اشخاصها وتتزاحم تزاحماتها فكما انها
كذلك لكل منها وجود عقلي مخصوص يتبائن بحسبه افرادها او تتزاحم في ذلك الوجود فيكون

العقول

المعقول من الفرس شيئا ومن النبات شيئا اخر حصلا وجودا ابلى المراد به يمكن ان يكون جميع
الماهيات الموجودة في الخارج بوجودات متعددة متكثرة كثرة عددية في العقل بوجودات
متكثرة كثرة عقلية بوجود واحد عقلي هو بعينه جامع جميع المعاني ثابتة في وحدتها وثباتها لان
وحدة العقول ليست وحدة عددية هي مبدأ الاعداد كوحدة الجسم مثلا او وحدة السواد و
اللون والحركة بل وحدة اخرى والفرق بين الوحدتين ان المعنى الذي وحدته الوحدة العددية الاجسام
والحساب اذا اوضح لك تعدد اخرى مثله صار المجموع اعظم او اكثر فالجسمين اعظم من جسم
احدهما وكذا السوادان الشيء حالهما في احدهما بل لا بد ان يحصل تعدد في الوجود
وهذا بخلاف الوحدة العقلية فانا لو فرضنا وجود الف عقل مثل هذا العقل الكلي لكان
الواحد في وحدته كما كان في لكثرته لا كثرة فيه ثم مثال ذلك معنى الانسان ما هو انسان فانك
اذا اضفت له بهذا المعنى معنى هو مثله في الحقيقة مع قطع النظر عن العوارض
اللاحقة من الوضع والمقدار والاين وغيرها فلم تتجدد فيه اثنينية ولا المجموع في
اثنينية الا كما كان الاول في وحدته ولذلك قال صاحب التلويحات صرف الوجود
الذي لا اتم منه كلما فرضته ثانيا فاذا نظرت اليه فاذن هو هو اذ لا ميز في صرف شيء
فاذا تقررت هذه المسائل فنقول ان النفس الانسانية من شأنها ان تدرك جميع الحقائق
وتتحد بها كما علمت ومن شأنها ان تصير عالما عقليا فيه صورة كل موجود عقلي ومعنى
كل موجود جسماني فاذا فرض انه توحد فيها معنى من المعاني العقلية كمعنى الفرس العقلي
مثلا وقد قررنا ان المعنى العقلي الواحد بالحد والنوع دون الشخص والوضع لا يمكن
تعدده بالوجود الا بامر زائد على معناه وحده فالفرس العقلي الموجود في العقل
الفعال والفرس العقلي الموجود في النفس عندما صارت عقلا بالفعل لا يمكن تعددهما
من جهة المعنى والحقيقة بل من جهة زائدة على الحد والحقيقة فاذن النفس وكذا العقل
الفعال من الفرس العقلي امر واحد وقس على هذا ان النفس تتحد بكل صورة عقلية
ادركتها فيلزم اتحادها بالعقل الفعال الموجود فيه كل شيء من هذه الجهة لا من ما لم
تدركه من العقليات فكل نفس ادركت صورة عقلية اتحدت مع العقل الفعال اتحادا
عقليا من تلك الجهة ولما كانت المثل كلها موجودة فيه بوجود واحد من غير لزوم تكثر فيه
وهي ما يمكن ان توجد في الاشياء متفرقة كما لا يلزم من صيرورة تلك المثل متكثرة
الوجود فيه وهو اللوح الذي عن موطن العقل كون العقل منقسما متجزئا بالسبب وجودها فيه
وجودا مقدسا من شوب الكثرة والتجزئة فكذلك لا يلزم من اتحاد النفوس الكثيرة
به كلها لانها المتصفة بالعقل الفعال ولا شك كلها من النفوس كل كمال وكل فضيلة
ومن استشكل عليه ذلك فلا يذهل عن كيفية الوحدة العقلية وقياسها على الوحدة العددية
الا ترى لما الانسان متحد بالحيوان وكذا الفرس والثور والاسد كل منها متحد بما يتحد
به الاخر ثم لا يلزم من ذلك اتحاد بعضها مع بعض وذلك لان وحدة الحيوان وحدة
مرسلة والوحدة المرسلة يمكن فيها اتحاد المختلفات تحتها وكذلك حال الوحدة
العقلية لا بانه عين اجتماع المعاني الكثيرة فيها فان الحيوان العقلي كالحيوان المرسل
قد يتحد فيه الحيوانات العقلية قال المعلم الاول في كتاب اثولوجيا ان العالم الاعلى
هو الحي التام الذي فيه جميع الاشياء لانه ابدع من المبدع الاول التام ففيه كل

نفس وكل عقل وليس فيه ولا حاجة البتة لان الاشيا التي هناك كلها مملوة
غنى وحيوة كانها حيوة تغلي وتفور وجري حيوة تلك الاشيا انما تنبع عن عين واحد
لا كانها حرارة واحدة او ريح واحدة فقط بل كلها كيفية واحدة فيها كل كيفية
توجد فيها كل كيفية توجد فيها كل طعم وقال فيه ايضا ان اختلاف الحيوة والعقل
ههنا انما لاختلاف حركات الحيوة والعقل فلذلك كانت الحيوانات مختلفة وعقول
مختلفة الا ان بعضها انور واشرف من بعض وذلك ان من العقول ما هو قريب من العقول
الاولى فلذلك صار اشد نورا من بعض ومنها ما هو ثان وثالث فلذلك صار بعض العقول
التي ههنا الهية وبعضها ناطقة وبعضها غير ناطقة لبعدها عن تلك العقول الشريفة ثم انا
فكلها ذو عقل فلذلك صار الفرس عقلا وعقل الفرس فرس ولا يمكن ان يكون الذي يعقل
الفرس انما هو عاقل الانسان فان ذلك محال في العقول الاولى فالعقل الاول اذا عقل
شيئا كان هو وما عقله شيئا واحدا فالعقل الاول يعقل شيئا لا عقل له بل يعقله
عقلا نوعيا وحيوة نوعية وكانت الحيوة الشخصية ليست بعادمة للحيوة المرسلة فكذا
العقل الشخصي ليس بعادم للعقل المرسل فاذا كان هذا هكذا فالعقل الذي في بعض الحيوان
ليس هو بعادم للعقل الاول وكل جزء من اجزاء العقل هو كل متجزي به عقل فالعقل للشيء
الذي هو عقله هو الاشيا كلها بالقوة فاذا صار بالفعل صار خاصا واخيرا بالفعل
واذا كان اخيرا بالفعل صار فرسا او شيئا اخر من الحيوان وكلما سلكت الحيوة الى اسفل صارت
حيا خسيسا وذلك لان القوى الحيوانية كلما سلكت الى اسفل ضعفت وخفيت بعض
افاعيلها فحدث منها حيوان دني ضعيف فاذا صار ضعيفا احتال له العقل الكائن
فيحدث الاعضاء القوية بدلا عن قوته كما لبعض الحيوان اظفار ولبعضها قرون
ولبعضها انياب على نحو نقصان الحيوة فهذا انتهى كلام المعلم الاول ولا يخفى ما فيه من التحقيق
والتنوير لجميع ما ادعيناه وقررناه في هذا الفصل الا انه لما كان في كلامه ما يحتاج الى
التفسير حذرا عن غفلة الناظرين فيها عقيبة بعدم تعطيلهم به فقوله لاختلاف حركات
الحيوة والعقل اراد به اختلاف الجهات العقلية التي في العقول الاولى كالوجوب و
الامكان والشدة والضعف واختلاف الحيثيات الناشية من جهة قربها وبعدها عن المبدع
الاول فالمراد بالحركة ههنا هو الصدور لا التغير بوجه من الوجوه والمراد من اختلاف
الحركة اختلاف الكيف كالوجوب والامكان او الوجود والمهية فان الصادر من جهة الوجوب
والوجود غير الصادر من جهة الماهية والامكان واختلاف الكم كدرجات القرب والبعد
من الاول فالصادر عن العقل الذي هو التوسط الاول مثلا اشرف من الصادر عن العقل الثاني
كما يستفاد من كلامه وقوله ان من العقول ما هو قريب من العقول الاولى اراد بالعقول
الاولى العقول المفارقة بالفعل وبالاخرى جهات الانواع وصورتها العقلية التي
على درجات متفاوتة اولها كالعقول الانسانية وثانيها كالحيوانية وثالثها كالنباتية
وقوله فان ذلك محال في العقول الاولى اراد بها العقول التي في الطبقة التي نزلت
وقوله وكانت الحيوة الشخصية ليست بعادمة للحيوة المرسلة اراد بالحيوة المرسلة مهية الحيوان
وبالعقل المرسل صورتها العقلية الكلية وكل منهما بحسب الاعتبار غير العقل بالفعل
الاول مع اتحادهما معه في الوجود فالمهية من حيث هي تحتمل الكلية والجزئية والوجود يعمهم

ذلكم

ذلكم من الاحوال واما صورتها العقلية فهي لا محالة امر مشترك بالفعل بين افرادها الموجودة
المفروضة واما العقل بالفعل الاول فهو نحو وجودها وتعينها الجمعي الذي مع الكثير العددي
وقوله فالعقل الكائن في بعض الحيوان ليس بعادم للعقل الاول اراد بالعقل الكائن فيه
هيئته العقلية اي ليست بعادمة للعقل المفارق لانها متحدة به وقوله وكل جزء من
اجزاء العقل اراد به الاجزاء المعنوية التي هي قد تكون صورا عقلية للاجزاء التي هي حسية كالاجزاء
المعقولة كحمول للعقول من راس معقول ويد معقولة ورجل معقولة فان حكم كل منهما
كحكم المجموع في انحاء الوجود كالمعقولية والمحسوسية وقوله فالعقل للشيء الذي هو عقله هو
الاشيا كلها بالقوة فاذا صار بالفعل صار خاصا واخيرا بالفعل فاعلم ان المراد بالقوة و
الفعل ههنا غير المعنى المشهور فان المراد ههنا بالقوة كون الوجود الواحد مشتملا لوحدته على جهات
ومعان كثيرة قد توجد في موطن اخر بوجودات متعددة كثيرة كالسواد الشديد اذ قيل انه هو
السوادات الضعيفة بالقوة ليس المراد به انه يمكن ان ينقسم اليها او يستعد لان يحصل
تلك الامور وينفعل عنها بل هناك وجود صرف بلا عدم وفعلية محضة بلا قوة الا كما
قررنا وكذا المراد بالفعل ههنا ليس ما يقابل القوة بالمعنى المصحوب للعدم بل المراد الاتحاد
للشيء الحاصل المتحصل بالفضايل اللازمة به [illegible]
الاصول المذكورة

فصل في تزييف ما ذكره بعض المتأخرين في معنى العلم قال العلم
والشعور حالة اضافية وهي لا توجد الا عند وجود المضافين فان كان المعقول
هو ذات العاقل يستحق ذلك العاقل ان لا يعقل ذلك المعقول الا عند وجوده فلا
جرم لا حاجة الى ارتسام صورة اخرى منه فيه بل يحصل لذاته من حيث هو عاقل اضافة
لذاته من حيث هو معقول وتلك الاضافة هي التعقل واما ان كان المعقول غير العاقل فلم
يمكن لذلك العاقل من حيث هو هو ان يعقل لذلك المعقول من حيث هو هو حال كون ذلك المعقول
معدوما في الخارج فلا جرم لا بد من ارتسام صورة اخرى من ذلك المعقول في العاقل ليتحقق النسبة المسماة
بالعاقلية بينهما وعلى هذه القاعدة استمرت الاصول المبنية بالادلة فان الحق [illegible] على انه لا بد
من الصورة المطلقة لا جرم اثبتناها ولما قامت الدلالة على ان العلم ليس هو نفس تلك الصورة
لا جرم اثبتنا اضافة زايدة على تلك الصورة الحاضرة وبما حضرنا الاوهام فالعلم ليس سوى
هذا القسم يقتضي ان يكون الحاضر ذلك انتهى اقول ان كلام هذا القايل يدل بعينه على انه كان
تاركا لمذهبه فقد علمت بالبرهان القاطع الساطع ان العلم هو كل وجود صوري مجرد عن
المادة ثم لا يشتبه لاحد اذا راجع الوجدان ان العلم كالقدرة من الصفات الكمالية لكل
موجود وليس مجرد الاضافة صفة كمالية للشيء واما ما ذكره من كلامه ومبانيه فيحتمل ان يكون مما ذكره
ان العلم اي نوع من انواع الاضافة تحت مقولة الاضافة [illegible] المعقولات
وعوالي الاجناس يحتاج في تقسيمها الى الفصول نوعا خاصا بما جاء من الفصول الذي
المحصلة لانواع الاضافات فان ما ذكره جار في جميع الصفات الاضافية بل في اكثر
الامور المتقررة اللازمة الاضافة كالقدرة والارادة وكالشهوة والغضب والمحبة والخوف
والالم والزجر واشباهها فيقال مثلا الارادة حالة اضافية وهي لا توجد الا عند وجود
المضافين فان كان المريد هو ذات المراد استحال من ذلك الموجود لا يريد ذلك المراد
عند وجوده فلا جرم لا حاجة الى ارتسام صورة اخرى منه فيه بل يحصل لذاته من حيث

هو مريد اضافة الارادة من حيث هو مراد وتلك الاضافة هي الارادة فلا جرم لا يحتاج
الا الى قيام صورة اخرى واما اذا كان المراد غير المريد امكن ان يكون المريد من حيث هو هو
ان يريد ذلك المراد من حيث هو هو حال كونه معدوما في الخارج فلا جرم لا بد من قيام فيهم
صورة اخرى من ذلك المراد عند المريد لتتحقق النسبة المسماة بالارادة بينهما وكذا
في ساير الصفات حتى القدرة والرضا والغضب فان الشيء الواحد لا يمكن ان يكون
قادرا ومقدورا وكذا لا يمكن ان يكون شيء واحد محبا لنفسه او غضبانا على نفسه فمجرد
مفهوم القدرة لا يابى عن ان يكون القادر عين المقدور او غيره ولكن يوخذ ذلك من امر
خارج عن نفس المفهوم وكذا اذا حكمنا بان المحرك غير المتحرك او الابن غير الاب او الغضبان
غير المغضوب عليه كل ذلك انما يعرف بحجة اخرى غير مفهوم الطرفين كما بيناه في عدة
مواضع من السابق وسيعود للايضاح

فصل

في تحقيق ان كون الشيء عقلا وعاقلا و
معقولا لا يوجب كثرة في الذات ولا في الاعتبار قال الفخر الرازي ان الذين
لما استحسنوا هذا الكلام الهايل الشعري ظنوا ان العاقل لا بد وان يتحد بالمعقول سواء
عقل ذاته او عقل غيره لكن المدققين لما عرفوا فساد القول بالاتحاد زعموا ان الشيء
اذا عقل ذاته فهناك العقل والمعقول والعاقل شيء واحد اقول الحمد لله الذي هدانا لهذا
وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله فانا باعلام الله وتنويره قد اوضحنا سبيل الحق
فيما بعد عن دركه كثير من الحكماء فضلا عن الفضلاء فحينئذ لم يبق لاحد بعد ذلك مجال الترديد فيه
الا لسوء فهم او قصور عقله واما كون الجوهر المجرد عاقلا لذاته ومعقولا لها من غير ان يكثر
فيه ولا حاجة لا حقيقة زائدة على نحو وجوده فلا خلاف لاحد من الحكماء فيه بل الكل
معترفون به قال الشيخ في المقالة الثامنة من الهيات الشفاء العقل الذي يعقل ليبان انه تعالى
تام بل فوق التمام هو معقول محض لان المانع عن كون الشيء معقولا هو ان يكون في مادة
وعلائقها وهو المانع عن ان يكون عقلا فالبريء عن المادة والعلائق المتحقق بالوجود المفارق
هو معقول لذاته ولانه عقل بذاته وهو ايضا معقول بذاته فهو ايضا معقول ذاته فذاته
عقل وعاقل ومعقول لا ان هناك اشياء متكثرة وذلك لانه بما هو هوية مجردة عقل وبما يعتبر
له ان هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته وبما يعتبر له ان ذاته له هوية مجردة هو عاقل ذاته
فان المعقول هو الذي ماهيته المجردة لشيء والعاقل هو الذي له ماهية مجردة لشيء وليس من شرط
هذا الشيء ان يكون هو او اخر بل شيء مطلقا اعم من هو او غيره فالاول باعتبار ان له ماهية
مجردة لشيء هو عاقل وباعتبار ان ماهيته المجردة لشيء هو معقول وهذا الشيء هو ذاته فهو
عاقل بان له الماهية المجردة التي لشيء هو ذاته ومعقول بان ماهيته المجردة هي لشيء هو ذاته وكل
من تفكر قليلا علم ان العاقل يقتضي شيئا معقولا وهذا الاقتضاء لا يتضمن ان ذلك الشيء اخر او
هو بل المحرك اذا اقتضى شيئا متحركا لم يكن نفس هذا الاقتضاء يوجب ان يكون شيئا اخر او
هو بل نوع اخر من البحث يوجب ذلك ويبين انه من المحال ان يكون ما يتحرك هو ما يحرك و
لذلك لم يمتنع ان يتصور فرق لهم عدد ان في الاشياء شيئا محركا لذاته الا وقت ان
قام البرهان على امتناعه ولم يكن نفس تصور المتحرك والمحرك يوجب ذلك اذ كان المحرك يقتضي
ان يكون له متحرك بلا شرط انه اخر او هو والمتحرك يوجب ان يكون له شيء محرك عنه بلا شرط

انه اخ

انه آخر او هو وكذلك المضافات تعرف اثنينيتها لامر للطبيعة النسبة والاضافة
المفروضة في الذهن انتهى قوله ومع هذا التوضيح والتاكيد البالغ في وحدة جهتي
العاقلية والمعقولية في الذات المجردة التي عقلت ذاتها رجع صاحب المحاكمات
قائلا لكن الشيء اذا عقل ذاته فلا شك ان الذات الموصوفة بالعاقلية هي بعينها
الذات الموصوفة بالعاقلية بعينها بالمعقولية لكن وصف العاقلية ليس بعينه
وصف المعقولية والذي يدل عليه ان كل ما كان عبارة عن حقيقة الشيء او عما يكون
جزءا من حقيقته استحال تصور احدهما مع الذهول عن الاخر ونحن يمكننا ان نحكم على
الشيء بكونه معقولا وان لم نحكم بكونه عاقلا وايضا يمكننا ان نحكم بكون الشيء عاقلا
وان لم نحكم بكونه معقولا فاذن العاقلية والمعقولية وصفان متغايران وقد
بينا انهما امران ثبوتيان فاذن هما امران ثبوتيان متغايران فان قيل لا يمكن
تصور الشيء عاقلا الا اذا حكمنا بانه معقول لذاته وبالعكس فعرفنا انهما واحد فنقول
ان العاقلية حقيقة والمعقولية حقيقة فلو كان المرجع باحدهما الى الاخرى لكان متى
ثبت احدهما ثبت الاخرى كما انه لما كان المرجع بالانسان والبشر الى ماهية واحدة
حتى كانا اسمين لمفهوم واحد لا جرم ثبت احدهما يثبت الاخر فلما امكننا العلم بماهية
العاقلية عند الذهول عن المعقولية وكذلك بالعكس عرفنا ان ماهيتها مغايرة لماهية
المعقولية واذا ثبت تغاير الصفتين ثبت تغايرهما عندما كان العاقل والمعقول
واحدا لانه اذا ثبت تغايرهما في موضع ثبت تغايرهما في كل المواضع فالسواد لما
كان مخالفا للحركة في الماهية كانت تلك المخالفة حاصلة في جميع المواضع فاما قوله
يستحيل ان يعقل من الشيء كونه عاقلا لذاته الا اذا عقل منه كونه معقولا لذاته فنقول
ان هذه الملازمة لا تمنع من اختلاف المعلومين فان العلم بالابوة يلازم العلم بالبنوة
وان كان المعلومان مختلفين في ذاتيهما بل انا لو فرضنا كون الشيء محركا لذاته فالعلم
بالمحركية هناك يلازم العلم بالمتحركية مع انه لا يلزم ان يكون مفهوم المحركية هو بعينه مفهوم
المتحركية فظهر ان كون الشيء عاقلا امر وكونه معقولا امر الذات التي عرضت لها احديهما
هي بعينها قد عرضت لها الصفة الاخرى واما كونه عقلا فامر كونه عاقلا ومعقولا
فهو اظهر انتهى كلامه اقول هذا الفاضل مع كثرة خوضه في الابحاث لم يفهم الفرق
بين مفهوم الشيء ووجوده وتوهم ان المغايرة في المفهوم يقتضي المغايرة في الوجود
ولم يتفطن بان صفات الله تعالى الذاتية الكمالية كعلمه وقدرته وارادته وحيوته وسمعه
وبصره كلها ذات واحدة وهوية واحدة ووجود واحد وكذا وجوبه ووجوده ووحدته
كلها حقيقة واحدة بلا اختلاف جهة لا في العقل ولا في الخارج ولكن التحليل بنحو من
الانحاء في العقل لا شبهة ان في ذات الشيء مفهومات كثيرة ومع ذلك كلها موجودة
بوجود واحد سيما في البسيط الخارجي ولذلك بخلاف العقل متعددة فعلم ان كون
بعض المفهومات متغايرة في موضع لا يقتضي تغايرها في الوجود في موضع اخر وعلم
ان اختلاف الصفات الثبوتية في الوجود يوجب الكثرة في الذات الموصوفة بها ولزم
التركيب في الذات الاحدية الالهية وايضا لزم بما ذكره ان لا يكون فرق بين العاقلية
والمعقولية وبين الابوة والبنوة فكما جاز عنده اتصاف الشيء الواحد بكونه عاقلا
لذاته ومعقولا لذاته مع تغاير الوصفين في الهوية الذات فليجز عنده كون الشيء ابا

لمعنه و انما العقل وكذا الحال في كون الشي مجردا كالعقل ومتى كان عن نفسه فالفرق بين العقليتين
عنده اذا كان جميع تلك الصفات كانت المغايره بين الطرفين مفهوما و ذاتا و
وجودا فلما ذا اجمعت الحكماء على ان الشي الواحد لا يمكن ان يكون مجردا للاله
بالذات ولا معللا لذاته وقد جوزوا كون الشي الواحد عاقلا لذاته معقولا لذاته
وبعض العرفاء المحققين الكاملين عندهم ان العقل البسيط كل المعقولات
فنعلم من ذلك ان مجرد تغاير المفهومات لا يقتضي تغايرها في الوجود في ذلك يكون هويه
واحده بسيطه بجهه واحده بسيطه مصداقا لحمل معان كثيره وصدق مفهومات كثيره
عليها من غير ان يتثلم بذلك وحده ذاته ووحده جهته ذاته وفي كل موضع حكموا بتغاير
الجهه واختلاف الحيثيه في اتصاف الشي بمفهومين من المفهومات كالتحرك والتحريك والقوه
والفعل والامكان والوجوب والوحده والكثره فلم يحكموا بتكثر الجهه هناك بمجرد تغاير
المفهومين المعنى والمفهوم بل بامر خارج عن نفس المفهومين كما افاده الشيخ فيما نقلنا عنه و انا نعلم تعقلنا
قال ايضا ان لنا قوه نعقل بها الاشيا فاما ان تكون القوه التي نعقل بها هذه
القوه بعينها فتكون هي نفسها تعقل ذاتها او تعقل ذلك قوه اخرى فتكون لنا قوتان
قوه نعقل بها الاشيا وقوه نعقل بها هذه القوه ثم يتسلسل الامر الى غير النهايه فتكون فينا
قوى تعقل الاشيا بلا نهايه بالفعل فقد بان ان نفس كون الشي معقولا لا يوجب ان
يكون معقول الشي ذلك الشي اخر وبهذا استبان انه ليس يقتضي العاقل ان يكون عاقل
شي اخر وقال في التعليقات كون الباري تعالى عاقلا لذاته ومعقولا لذاته لا يوجب
اثنينيه في الذات ولا اثنينيه في الاعتبار فالذات واحده والاعتبار واحد لكن في
العباره تقديم وتاخير في ترتيب المعاني والغرض المحصل منهما شي واحد انتهى قال بعد ذلك و
مثال ذلك الوجود الصوري المجرد عن الماده بعينه وجوده لصدق عليه بلا اعتبار صفه
اخرى انه عقل وعاقل ومعقول فهذه المعاني كلها موجوده بوجود واحد لا انها
مترادفه كما توهم في صفات الله تعالى انها مترادفه الالفاظ عند الحكماء القائلين بعينيه
الصفات للذات وكذا توهم بعض الناس كصاحب هذا التشكيك حيث يعترض عليهم
بقوله ان وجود الواجب عين ذاته ان مفهوم الوجود بديهي وذاته تعالى مجهول الكنه فكيف
يكون المعلوم من الشي عين المجهول منه وكذا الكلام في صفاته فانها معلومه الحصول
لاكثر العقلا وذاته غير معلومه بالكنه الا لذاته وذلك لتوهمهم انهم حكموا بعينيه هذه
المعلومات كالحقيقه الذاتيه في الاوسط وذهولهم عن ان مرادهم من العينيه في الاتحاد
في الوجود كما هو شان الحمل المتعارف لا الاتحاد في المفهوم كما في حمل الاولي ولا
الترادف وبعضها على بعض حملا اوليا غير متعارف ثم قال صاحب التشكيك وايضا فقد
اقمنا البرهان على ان التعقل حاله اضافيه وذلك يوجب هاهنا مغايره للذات لكن
القوم لما اعتقدوا ان التعقل هو التجرد والحضور ثم عرفوا انه لا يمكن حضور عند الذات
منها صوره اخرى زعموا ان وجود تلك الذات هو التعقل وذلك غير لازم هاهنا
حاله اضافيه لا جرم حكموا بان العاقليه صفه مغايره للذات التي قامت بها العاقليه وقد
برهان اخر على صحه ما اخترناه معقولا ادراك الشي لذاته زايد على ذاته والا لكانت
حقيقه العاقليه حقيقه ذاته وبالعكس فكان لا يثبت احدهما الا والاخر ثابت لكن التالي الادراك
باطل فالمقدم باطل فثبت ان ادراك الشي لذاته زايد على ذاته وذلك الزايد يستحيل ان يكون

صوره

صوره مطابقه لذاته لظهور ان المشهور فهو ان غير مطابق لذاته وذلك العلم المطابق
ان كان هو النسبه والاضافه للذات فذاته انما صارت معلومه لاجل تلك النسبه فالعلم
والادراك والشعور هو تلك النسبه وان لم يكن الا النسبه وتلك الصوره غير مطابقه
للذات ويرى المعلوم لم يصر ذلك الشي معلوما لان حقيقته غير حاضره والذي حصل هي النسبه
بالذهن منقطع الاختصاص بالنسبه اليه فيستحيل ان يصير معلوما فهذا برهان
قاطع على ان العلم حاله نسبيه انتهى اقول والعجب ان هذا المتبجح بالامام كيف زلت قدمه
في باب العلم حتى صار الشي الذي به كمال كل حي وفضيله كل ذي فضل وهو النور الذي
يهتدي الانسان لمبدءه و معاده عنده من اضعف الاعراض واقبح الموجودات
التي لا استقلال لها في الوجود اما تامل في قوله تعالى السعدا نورهم يسعى بين ايديهم و
بايمانهم واما تدبر في قوله تعالى ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور وفي قوله هل
يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون الم يسمع قول رسول الله صلعم العلم نور
يقذفه الله في قلب المؤمن فهذا واشباهه كيف يكون حقيقتها حقيقه الاضافه التي
لا تحصل لها خارجا وذهنا الا بحسب حقيقه الطرفين ثم الذي عليه مبنى التشكيك هو عدم الفرق
بين مفهوم الشي وبين وجوده وقد نبهنا مرارا على ان المفهومات الواحده قد يكون انحاء
الحصولات المتباينه في الهويه الوجوديه وقد يكون المفهومات المتخالفه المعاني وجود
واحد بسيطا ذاتا واعتبارا فقوله لو كان ادراك الشي لذاته عين ذاته لكان كل ما هو
الذات يكون حقيقته الادراك وكل ما هو حقيقه الادراك حقيقه الذات قلنا في الجواب ان اراد
بالحقيقه الوجود فالقضيتان المذكورتان صادقتان اي غير مغيره فان قولنا كل ما يتحقق
وجود الجوهر المفارق يتحقق ادراكه وكلما يتحقق ادراك الشي لذاته كان ذلك الادراك بعينه
ذاتا جوهريا مفارقا عن الماده قول حق وصدق وقوله فكان لا يثبت احدهما الا والاخر
قلنا نعم كذلك ... التالي باطل ممنوع ان اراد به الملازمه في الوجود بين حقيقتين
وان اراد بالحقيقه المهيه والمفهوم فبطلان التالي المذكور مسلم وكذا الملازمه بانتفاء المقدم
عندنا هو المدعى اذ لم يدع احد من الحكماء ان مفهوم الادراك عين مفهوم الذات المجرده فالغلط
انما نشا من الخلط بين المفهوم والوجود او بين الماهيه والهويه ثم القايل بكون العلم مجرد الاضافه
لو تامل قليلا و احضر باله وتفكر ان هذه الاضافه التي سماها الادراك والشعور والعلم
ما ذا منشاه وعلامه ولما ذا لا تحصل هذه الاضافه لبعض الاشياء دون الاخرى ولا يحصل
لاشيا دون الاخرى على ان الحق عندنا ان في جميع الاضافات الواقعه في نفس الامر
لابد من حصول امر وجودي متقرر اولا في احد الطرفين او في كليهما حتى يوجد الاضافه و
الكيف الاول مبدء تلك الاضافه وقد يكون عين ذات الطرف وقد يكون
صفه زايده اذ الاضافه دائما عرض مستقل العقل والمهيه **فصل** في حل ما في التشكيك
كون الشي عاقلا لذاته فنقل صاحب التشكيك عنه سوا قلنا الادراك حاله اضافيه او قلنا
انه عباره عن تمثل صوره المدرك في المدرك ان الشي كيف يعلم ذاته فان العلم لو كان
امرا نسبيا فالنسبه انما تتحقق بين الشيئين فالواحد لا يتصف بالاضافه فلا يكون عاقلا
لذاته ولو قلنا عباره عن التمثل فالشي انما يتمثل لغيره فيما يتصف به فلا يكون معقولا قول
الحق كما سبق ان العلم عباره عن وجود شي بالفعل بل نقول العلم هو الوجود للشي
المجرد عن الماده سوا كان ذلك الوجود لنفسه او لشي اخر فان كان لنفسه كان علما لغيره

وان لم یکن لغیره کان علما للنفس وبهذه الاضافة کاضافة الوجود فالوجود فی نفسه
یکون وجود النفس وقد یکون وجود الغیره والباری مثل وجود الاعراض لموضوعها
والاول وجود الجواهر فان وجودها ثابتة لانفسها لا لغیرها لکن النسبة بین الوجود
والمهیة مجازیة اذ لا تغایر بینهما الا بحسب التحلیل فالنسبة ولذا وجبت تغایر الطرفین
لکن او جهتین او تحققهما لانه کل طرف فالنسبة ان کانت متحققة فی الخارج کالابوة
والبنوة والکاتبیة والمکتوبیة اوجبت تغایر الطرفین فی الخارج ولذلک یستحیل ان
یکون الاب والابن المضاف الیه ذاتا واحدة واما اذا کانت النسبة متحققة فی
اعتبار العقل دون الخارج کان تغایر الطرفین ایضا فی ظرف النسبة بحسبها ومما یتم
التغایر بحیث جعل احدهما لم یکن الاخر ان وان لم تغایرا فی الوجود الخارجی
لکن لکل منهما جهة تخالف الاخری فی الوجود لاحدهما ثبوت وکاصیة فی ظرف التحلیل
والتفصیل لم یثبت ذلک للاخر کالمهیة والوجود فانهما مع اتحادهما فی العین کانا
فی ظرف التحلیل انفعالی بحیث یکون احدهما عارضا والاخر معروضا فاضافة هذا العروض
تقتضی تغایر الطرفین فی الخارج اذ لا عروض فی الخارج بل فی ظرف العروض وهو التصور فهناک
یکون العارض مغایرا للمعروض زائدا علیه مباینا له فی تلک الاعتبارات من التفصیل
والقسم الثانی لم یکن الثانی ان لا تغایر اصلا لا بحسب الخارج ولا بحسب التحلیل العقلی
اذ لا ترکیب فی الشیء الموصوف بالاضافة بوجه من الوجوه لغایة بساطته کذات الباری جل
ذکره اذا وصف بکونه موجودا لذاته وقائما بذاته وعالما بذاته او تعالی له قدرة
او له ارادة او له حیوة فانه هناک بالحقیقة لا نسبة ولا اتصاف ولا ارتباط ولا عروض
ولا شیء من اقسام الاضافات والنسب وجود بحت هو بعینه مصداق العلم و
القدرة والارادة والحیوة وسائر الکمالات فکما ان موجودیته لیس بمعنی ان هناک
صفة وموصوفا اذ لا اتصاف بالحقیقة ولا عارض ومعروض اذ لا عروض هناک
لا عینا ولا ذهنا فکذلک فی سائر الاسماء فحکمها حکم الوجود لانها عین الوجود لکن
العقل یعتبر هناک صفة وموصوفا واضافة بینهما فیقول هو تعالی ذو وجود وعلم و
ارادة وذلک لان هذه الالفاظ توجد فی بعض الممکنات علی وجه العروض فیتصور عروضها
لها فینتزع الاتصاف فیما یسمی هناک اضافة الاتصاف والعروض ثم اثبتها بالبرهان
لما حکم بعدم زیادة شیء من الوجود وکما لا ترتب علی ذات الباری تعالی المرجودة قائمة
بذاته وکذا علمه وقدرته وارادته وسائر نعوته کلها تقوم بذاته فهذه الاضافة
بینه تعالی وبین ذاته او بعتبره العقل بحکم قیاسه ایجابه وغیره بمن الممکنات
الموصوفة بما یزید علیها شبیها علی سبیل النزول وعلیهم لا علی اثبات الاصلیة دائما
بخلاف النسبة هناک تجاوز وجوهها سلب النسبة الترکیب والکثرة عنه فکذا المغایرة بین
الطرفین ثم ان فاذا تقرر هذا فنقول اضافة کون الذات المجردة عاقلة لنفسها من سائر
العقل لانها لا توجب مغایرة لا فی الخارج ولا فی الذهن وذلک لان تلک الاضافة بمعنی تعقله
العقل بها شیء علی عاقلیة شیء لغیره هی الحقیقة عند العقل والتی هو الواحد
بسیط عن حقیقته عن ذاته والعلم هو الوجود المجرد عن المادة عندنا فهذا الوجود
کما انه موجود لذاته کذلک معقول لذاته وکما ان موجودیة الوجود لذاته لا توجب التعدد
فی الذات لا بحسب الذات ولا بحسب الاعتبار فکذلک معقولیته لذاته لا توجب مغایرة
لا فی الذات ولا فی الجهات والحیثیات بحسب الاختلاف فی المفهومات لما علمت
ان المفهومات المتغایرة قد تتحد فی الوجود والحقیقة موجود واحد بسیط لا شوب کثرة

عبد اصلا

فیه اصلا بل یمکن ان یکون مصداق لمفهومات کثیرة کلها متحدة فی الوجود فیه وان کانت
فی مواضع اخر موجودة بوجودات متعددة فی الخارج او بجهات مختلفة فی الذهن فالذات
المجردة البسیطة لکونها مجردة عن الموضوع یصدق علیها مفهوم الجوهر ولکونها صورة مجردة
عن المادة یصدق علیها مفهوم العقل ولکونها صورة لذاته یصدق علیها مفهوم المعقول
ولکونها غیر موجودة لغیرها بل لذاته یصدق علیها مفهوم العاقل ولکونها وجودا بریا
عن الشرور محبوبة لکونه مدرکا لذاته الخیر یحب لذاته وهکذا یمکن ان یصدق علی ذات واحدة کثیر من
هذه المعانی النسبیة من غیر استیجاب الکثرة وانفصال البعض عن الواقع بل فی نفس تلک المفهومات
فلنرجع لا دفع بعض الشکوک قال صاحب السکک قال الشیخ کون الشیء معقولا هو ان
یکون ماهیته المجردة عند شیء وهذا اعم من کونها عند شیء مغایر لها فان الکون عند شیء
اعم فی المفهوم من الکون عند شیء مغایر لکن لک ان تقول هذا هو محل الاشکال بعینه فان
الخصم لا یعقل الکون عند الشیء حال الاضافة اذ هی لا تعقل الا بین الشیئین اما انه لو ان
قائلا لو قال المحرکیة للشیء اعم من المحرکیة للغیر فلم لا یصح کون الشیء محرکا لذاته وکذلک
الموجدیة اعم من الموجدیة للغیر فلم لا یصح کون الشیء موجدا لذاته هل تقبل ذلک منه و
هل یحکم بصحته قوله فان کان ذلک باطلا فکذلک هذا اقول صحة کون الشیء عاقلا لنفسه
بطلان کونه محرکا لذاته لم یعرف لاجل هذا ولا لاجل ذلک یحصل تلک الاعمیة بل ببیان وبرهان آخر
ولیس غرض الشیخ من قوله کون الشیء معقولا بحسب المفهوم اعم من ان یکون معقولا لغیره ان مجرد
هذه الاعمیة یثبت صحة کون الشیء معقولا لذاته والا لزم کون الجماد معقولا لذاته اذ ثبت
کونه معقولا لشیء کیف والاعم غیر مستلزم للاخص فصحة کون الشیء حیوانا کونه انسانا و غرض الشیخ
دفع توهم المنافاة وانه ربما یتوهم احد ان المفهوم عاقلیة الشیء لنفسه من ان یکون المعقول
عن العاقل کالمتشابه المتضایفین ومنشأه کونه عین العاقل بحسب المفهوم فنبه علی انه
کون بعض المتضایفین عین صاحبه فی الخارج لم یعرف من نفس مفهوم المضاف فی الاضافة
لان نفس مفهوم المضاف لا یقتضی الا المغایرة فی المفهوم فقط یقتضی لا فی الوجود بل
المغایرة فی الوجود فی بعض المتضایفان انما اقتضاه امر خارج عن المفهوم وعرف ذلک
بدلیل خارج عن مفهوم نفس الاضافة کالمحرک فان مفهومه لا یزید علی کون الشیء مبدءا
لتغیر شیء علی التدریج ثم عرف بعرف غیر نفس هذا المفهوم ان ذلک الشیء غیر المتحرک اذ
یحیله وکذا الموجد والفاعل وان علمنا ان المحرک والموجد والفاعل لابد له ان یکون
مغایرا للمتحرک والموجد والمفعول فی الوجود والهویة ولا یکفی فیها المغایرة فی المفهوم
فقط بخلاف کون الشیء مدرکا لذاته او موجودا لذاته فان هناک تغایرا بحسب الاعتبار والمفهوم
مع الاتحاد فی الهویة والوجود کما دل علیه البرهان وبالجملة الاتحاد بین العاقل والمعقول
فی الهویة المجردة قد عرف بالبرهان لا بان معقولیة الشیء اعم من معقولیته للغیر وکذا المغایرة
بین کون الشیء علة ومعلولا قد عرفت لا بمجرد مفهوم العلة والمعلولیة وعلی ما ذکرنا
یحکم کلام بعض العلماء حیث قال العلم من جملة الامور الاضافیة والذات
الواحدة اذا اخذت صفتین کان وذلک بان لا تمنع الذات الداسی فما یرجع الی محقق
الاضافة لیس حیث انها عالمة هی لغیر للذات من حیث انها معلومة فلا جرم یصح تحقق
الاضافة للذات الواحدة عند تباین هذین الحیثیتین ونقل عن الشیخ انه قال فی کتاب

لا یقتضی صحة کونه انسانا
لکن لا منافی کون الشیء
حیوانا انسانا

المباحثات لكل شخص حقيقة وشخصية وتلك الشخصية زايدة ابدا على المهية على ما مضى من ان الحقيقة
تقتضي لتلك الشخصية كان ذلك النوع في ذلك الشخص الا وقت الكثرة معه ولا يمكن ان تلك الحقيقة القدر
مغايرة للمجموع الحاصل من تلك الحقيقة وتلك الشخصية لما يحتوي هذه العبارة من التغاير كون ذلك
في حصول الاضافة فيكون لتلك الحقيقة من حيث هي اضافة الى العالمية الى ذلك المجموع اقول اذا
رايت في المباحثات في هذه العبارة لا اشك انه يكون من كلام الشيخ وذلك لان العالمية و
المعلومية للذات صفة الوجود لا صفة المهية من حيث هي في التشخص ايضا امر زايد على الوجود
ووجود الشيء متقدم على المهية وعلى اضافتها الى الوجود فاذن اضافة مهية الشيء الى التشخص
الذي هو في رتبة الوجود بعد وجود تلك المهية فلا ينضاف تلك المهية الى ذلك التشخص الا بعد
تشخصها فاذن التشخص هو المنضاف الى التشخص فيكون الاضافة حاصلة للذات الواحدة بتشخصه
الا لغيرها من جهة واحدة فالاولى ما سبق بيانه لا يقال التشخص صفة وجودية فوجوده متاخر
عن وجود الموصوف لانا نقول هذا منقوض بالفصل بالعكس الى الجنس المتقوم به في
الوجود بالعكس الى المهية المتحصلة والصورة بالعكس الى المادة المتقومة بها في
التحصيل انتهى اقول والاشبه ان يقال هذه الامور ايضا في ظرف التحليل لا بحسب الوجود لانها
في الوجود عين تلك الاشياء لا صفات لها **فصل** في انواع الادراكات اعلم ان
انواع الادراك اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك للشيء الموجود في المادة
الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة محسوسة معه من الاين والمتى والوضع والكيف والكم
وغير ذلك وبعض هذه الصفات لا تنفك تلك عن امثالها في الوجود الى رتبة الات ركبة جهة وجوده
لكن ما به الاحساس في المحسوس لذاته والى من الات عند المدرك هو صورته ذلك الشيء لا العين
وذلك لانه ما لم يحدث شيء الى الحس اثر من المحسوسات فهو عند كونه حاسا بالفعل وكونه حاسا بالقوة
على مرتبة واحدة ولم يتجدد له حالة في اخر من المحسوس لم يكن مناسبا به لانه ان كان غير مناسب
لم يتم حصول احساس به فيجب ان يكون الحاصل في الحس صورته متحددة مع مادته لكن الحس لا
يجرد هذه الصورة تجريدا تاما والتخيل ايضا ادراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة
لان الخيال لا يتخيل الا ما احس به ولكن في حال غيبة حضور مادته وعدمها والتوهم ادراك
لمعنى غير محسوس بل معقول لكن لا يتصوره كليا بل مضافا الى امر محسوس ولا شركة غيره لاجل
تلك الاضافة الى الامر الشخصي والتعقل هو ادراك للشيء من حيث مهيته وحده لا من حيث
شيء اخر سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة على هذا النوع من الادراك و
كل ادراك لا بد فيه من تجريد فهذه الادراكات مترتبة في التجريد الاول مشروط بثلثة اشياء
حضور المادة عند الة الادراك واكتناف الهيئات وكون المدرك جزئيا والثاني مجرد عن
الشرط الاول والثالث مجرد عن الاولين والرابع عن الجميع واعلم ان الفرق بين الادراك
الوهمي والعقلي ليس لذاته بل بامر خارج عنه وهو الاضافة الى الجزئي وعدمها فحقيقة
الادراكات ثلثة انواع كما ان العوالم ثلثة والوهم كانه عقل ساقط عن مرتبته وكل
ادراك يحصل به نزع لحقائق الاشياء وارجاعها من قوالب الاجسام وهياكل المواد
فالصورة المحسوسة منتزعة عن المادة نزعا ناقصا مشروطا بحضور المادة والصور
الخيالية منتزعة نزعا متوسطا ولهذا تكون في عالم بين العالمين عالم المحسوسات وعالم
المعقولات والصورة العقلية منتزعة نزعا تاما هذا اذا كانت الصورة ماخوذة عن
المواد واما ما كان بذاته عقلا فلا يحتاج في تعقله الى تجريد من هذه التجريدات وهذه الحالة

التي هي شان

التي هي شان النفس لم يصيرها عالما عقليا مترشحا منها ترشحا عقليا اخذا
من المبدء الاول الى العقول التي هي الملائكة المقربون الى الاعلى التي هي
الملائكة بعد الاولى الى السماوات والعناصر وهيئة الكل ولهذا يكون
عالما عقليا مشرقا بنور العقل الاول وكما ان بذاته صورة خيالية فلا يحتاج
النفس في تخيله الى تجريد وهي الصورة التي اذا اتصلت النفس بها تصير عالما خياليا
وملكا كبيرا اعرض اكثر من عرض السموات والارض فان العوالم هي تصور في لا
بما دتها واعلم ان العوارض الغريبة التي يحتاج الانسان في التعقل لشيء الى تجريده
عنها ليست هي صفات الاشياء ومعانيها اذ لا منافاة بين تعقل شيء وتعقل صفة اخرى
معه وكذا الى الابد في تخيل الشيء لا تجريده عنها ليست هي صور كما الخيالية اذ لا منافاة
بين تخيل شيء وتخيل شيء اخر معه بل المانع من بعض الادراكات هو نقص انحاء الوجود اما
لكونه ظلمانيا مشوبا بالاعدام الجاذبة للامور المخفية لها عن المدارك كالكون في المادة
فان المادة الوضعية بوجهها تحتجب الصورة عن الادراك مطلقا وكذا الكون
في الحس والخيال ربما يحتجب عن الادراك العقلي لكونهما ايضا وجودا مقداريا والكون
مقداريا مجردا عن المادة والمعقول النفسي مجرده وجودا مقداريا فهو محجوب عن الكونين اعني
العالمين فحدد علم ان انحاء الوجودات متنحية في المراتب بعضها عقلية وبعضها نفسانية و
بعضها ظلمانية غير ادراكية واما المهيات فهي تابعة لكل نحو من تلك الثلثات فالانسان مثلا يوجد
تارة انسانا شخصيا ماديا وتارة انسانا نفسانيا وتارة انسانا عقليا كليا فيه جميع الناس
بوحدتها الجمعية العقلية التي لا تمنع فيها الكثرة مع الاتحاد في النوع وبما حققنا اندفع
اشكال مذكور في كتب القوم وهو ان الصورة العقلية من حيث حلولها في نفس شخصية حلول
العرض في الموضوع يكون جزئية لكون شخصها وعرضيتها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها
بصفات تلك النفس وعوارض جزئية غريبة لا تنفك عنها وهذا ينافي قولهم التعقل
يقتدر على انتزاع صورة مجردة عن العوارض الغريبة وقد احتج بعض المشهورين بان ما
الانسانية المشتركة الموجودة في الاشخاص في نفسها مجردة عن اللواحق والعلم بها كونه علما
كليا بنفس الى انه علم كلي لا ان معلومه كذلك لا ان العلم في ذاته كذلك بل لان معلومه كذلك
كما قلنا المتاخرون حتى يحكموا ان المتقدمين سموا ذلك العلم كليا تعويلا على قولهم في المعلومين
ولم يقفوا على اغراضهم فزعموا ان في التعقل صورة مجردة كلية ورد بيدا الجواب ان الانسانية
الذي في زيد ليست هي بعينها الذي في عمرو فان الانسانية التي فيهما ولهما من حيث هي متناول لهما
ليست لعقليتها هي التي في كل منهما ولا التي فيهما معا لان الموجود منها في احدهما حينئذ لا يكون لغيرهما
بل جزء منهما اي من الانسانين وكذا الموجود في كل من الاشخاص الثلثة ليس هو بعينه ما في
مجموع الثلثة بل جزء من ثلثة اجزاء لان عدد الانسانية في الخارج بحسب عدد الاشخاص
الانسان اذا اخذت مهيته لا بشرط شيء فليست هي من تلك الحيثية الا هي لا واحدة ولا كثيرة
ولا كلية ولا جزئية ولا شيئا منها فهي مع الجزئي جزئية ومع الكلي كلية ومع الواحد واحدة
ومع الكثير كثيرة واما الانسانية الكلية التي اشترك فيها الاشخاص الكثيرون فهي لا يكون وجودها
الا في العقل فهي من حيث كونها صورة واحدة في عقل احد كتعقل زيد مثلا جزئية ومن حيث
انها متعلقة بكل واحد واحد من الاشخاص كلية ومعنى تعقلها ان الانسانية المدركة بتلك الصورة

التي هي طبيعة صالحة لان تكون كثيرة ولان لا تكون لو كانت في اي مادة من مواد الاشخاص
يحصل ذلك الشخص بعينه او اي واحد من تلك الاشخاص سبق الى ان يدركه وتعقل حصل في
عقله تلك الصورة بعينها فهذا معنى اشتراكها واما تجريدها فلكون تلك الطبيعة التي انضاف
اليها معنى الاشتراك منتزعة عن اللواحق المادية الى رتبة ولذا كانت باعتبار ما مكنوفة
باللواحق اللاحقة المشخصة فانها باحد الاعتبارين مما تناله في شيء آخر ويدرك به شيء آخر
وبالاعتبار الآخر مما تناله ويدرك نفسها اقول الاستاد عندنا بين التشخص العقلي
وبين الكلية والاشتراك بين كثيرين قد علمت مناط الصورة العقلية من جهة الذهن
حلول الاعراض في محالها حتى تصير متشخصة بتشخص الذهن وبالهيئات المكتنفة بالنفس او النفس
ما دامت متقيدة بهذه الهيئات المكتنفة لا يمكن لها ان تصير عاقلة بالفعل ولا معقولها معقولا
بالفعل فيها ما دامت موجودة بالوجود الطبيعي او بالوجود النفسي قوة العاقلة
والمعقولية لا فعليتهما فاذا انسلخ من هذا الوجود وصار وجوده وجودا آخر وتشخصها
تشخصا عقليا كلما صلح لان تصير عين المعقولات وتتأدى اليه نسبة التشخصات
وما يجلله الصورة العقلية لا يكتنفها الهيئات النفسانية ولا يتبعه وجودها وجود النفسانيات
كالعوارض النفسانية من الشهوة والغضب والخوف والحزن والتي عنه وغيرها وقد علمت
ايضا ان معنى التجريد في التعقل وغيره من الادراك ليس كما هو المشهور من حذف بعض الزوائد
ولان النفس في ذاته والمدركات منتقلة عن موضوعها المادي الى الحس ومن الحس الى الخيال
ومنه الى العقل بل المدرك والمدرك يتجردان معا ويتبدلان من عالم وجود الى وجود ويتحولان
معا من نشأة الى نشأة ومن عالم الى عالم حتى تصير النفس عقلا وعاقلا ومعقولا بالفعل
بعدما كانت بالقوة فيه فصل في ان القوة العاقلة كيف تقوى على توحيد الكثير
وتكثير الواحد اما توحيدها للكثير فهو عندنا بصيرورتها عالما عقليا متحدا بكل حقيقة
مصداقا لكل معنى معقول لكونه عقلا بسيطا فعالا للعلوم التفصيلية النفسانية
وعند الجمهور بالوجهين الآخرين احدهما بالتحليل فانها اذا حذفت عن الاشخاص
الداخلة تحت المعنى النوعي مشخصاتها وسائر عوارضها اللاحقة بقيت الحقيقة النوعية
بهوية متحدة وحقيقة واحدة والثاني بالتركيب لانها اذا اعتبرت المعنى الجنسي والفصلي متحدة
امكنها ان تقرن الفصل بالجنس بحيث يحصل منهما حقيقة متحدة اتحادا جمعيا او
جعليا واما قوتها على تكثير الواحد فلانها بقوتها الخيالية للعقليات وتنزلها
في قوالب الصور المثالية وقبل تميز الذاتي عن العرضي والجنس عن الفصل [illegible]
للمهية جنسها بالغا ما بلغت وفصل فصلها وفصل جنسها من فصلها بالغا ما بلغت
وتميز لواحقها اللازمة عن لواحقها المفارقة والقريب منها عن البعيد فيكون الشخص
الواحد الجسمي امورا كثيرة في العقل ولذلك ادراك العقل اتم الادراكات فيكون العقل
غير مقصور ادراكه على ظواهر الشيء بل يتغلغل ويخوض في مهية الشيء وحقيقته ويستنبط
منها نسخة مطابقة لها من جميع الوجوه بل يصير هو بعينها واما الادراكات الحسية فانها
مشوبة بالجهالات ونيلها ممزوج بالفقدان فان الحس لا ينال الا ظواهر الاشياء وقوالب
المهيات دون حقائقها وبواطنها فصل في درجات العقل بالمعقول قالت الحكماء
انواع التعقلات ثلثة احدها ان يكون العقل بالقوة اي لا يكون شيئا من المعقولات حاصلا

بالفعل ولكن النفس تقوى على استحصال المعقولات واكتسابها كلها فان العقل الهيولاني
بالقوة عالم عقلي من شانه ان يصير مدركا للحقائق كلها ويحصل فيه صورة كل موجود
مما هو بذاته معقول لخلوه بالفطرة الاصلية عن المادة وما هو بذاته غير معقول لانه صورة
في مادة او في محل وفي خيال لكن القوة العقلية تجرد صورته عن المادة على ما اوضحه الحكماء
وسنوضحه ان شاء الله فتكون فاعلة عنده لكن لتفصيل ما العقل المنفصل وقابلة لها والعالم
الصوري عالمان عالم عقلي وعالم حسي وكل عالم حسي فاما هو واما هو بصورته لا بمادته فاذا
حصلت صورة لشيء على ما هو عليه فلذلك الشيء في نفسه عالم فالعقل الهيولاني مستعد لان
يكون عالم الكل اذا حصل فيه صورة الكون فتصير بصورته عقلية شبيها بالعالم
العقلي وبصورته حسية شبيها بالعالم الحسي فيكون في ذاته مهية كل موجود وصورته فان عن عكسه
شيء من الاشياء فاما لانه في نفسه ضعيف الكون عن صور الوجود خسيسا شبيها بالعدم و
هذا مثل الهيولى والحركة والزمان والقوة واللانهاية واما لانه شديد الوجود قوي الظهور
فيقهر وجود ذلك الشيء وجوده ويغلب نور ذلك الشيء نوره وهذا مثل مبدأ الكل والعقول
العالية فان كون النفس الان بيته في المادة يورثها ضعفا عن تصور هذه الباهرات جدا
في طبايعها وذواتها فيوشك انها اذا تجردت عن هذه العلائق صارت لها ولعقلها
حق المطالعة واستكمل عند ذلك تشبهها بالعالم العقلي الذي هو صورة الكل عند الباري
وفي علمه السابق على وجود الاشياء سبقا بالحقيقة فهذه القوة التي تسمى عقلا هيولانيا هو بالقوة
عالم عقلي من شانه ان يتشبه بالمبدأ الاول في مراتب القوة مختلفة كما وكيفا فمنها ما يكون قريبة
من الفعل وقد يكون بعيدة وقد يكون بالقياس الى الكل وقد يكون بالقياس الى البعض
على تفاوت اعداد كثيرة في الى حين لا تعد ولا تحصى فالكل طرفان فمن شديد البلادة متناهية
في الغباوة وجمود القريحة ومن شديد الذكاء متوقد الفطانة وهو القوة القدسية الغريبة كاد زيته
يضيء ولو لم تمسسه نار العقل الفعال وثانيها ان يكون الصور العقلية التي اكتسبت
حاصلة في قوة خيالية بحيث متى شاء وكان بتحليلها على التفصيل وثالثها ان يكون عقلا
يتحد فيه المعقولات حاصلة فيه بالفعل لا بالقوة مقدسا عن الكثرة والتفصيل والشيخ قد
نبه على هذا العقل البسيط في علم النفس من الشفاء بقوله ان تصور المعقولات على وجوه
ثلثة احدها التصور الذي يكون في العقل مفصلا منظما واليه ليس يكون قد حصل التصور والترتيب
لكن النفس تعرضه عنده وليست تلتفت الى ذلك المعقول بل قد انتقلت منه الى معقول آخر في انتهاء
ليس في وسع النفس ان تعقل الاشياء معا دفعة واحدة والنوع الآخر من التصور وهو مثل
ما يكون عندك في مسئلة سئلت عنها مما علمته او مما هو قريب من ان تعلم وحضرك
جوابها في الوقت وانت متيقن بانك تجيب عنها مما علمته من غير ان يكون هناك تفصيل
البتة بل انما تاخذ في التفصيل والترتيب في نفسك مع اخذك في الجواب الصادر عنك
يتيقن منك بالعلم به قبل التفصيل فهو كمبدأ لذلك التفصيل فان قال قائل ان هذا
ايضا علم بالقوة ولكن قوة قريبة من الفعل فذلك باطل لان لصاحبه يقينا بالفعل
حاصلا لا يحتاج الى ان يحصله بقوة بعيدة او قريبة فذلك اليقين اما لانه متيقن بان هذا
حاصل عنده اذا شاء علمه فيكون تيقنه بالفعل بان هذا حاصل تيقنا به بالفعل فان الحصول
حصول الشيء فيكون هذا الشيء الذي يشير اليه حاصلا بالفعل لانه من المحال ان يتيقن ان المجهول
بالفعل معلوم عنده مخزون فكيف يتيقن حال الشيء الا والامر من جهة ما يتيقنه معلوم واذا

كانت الاشارة بالعقل وهو المتحقق بالعقل الذي هذا عنده مخزون فهو بهذا النوع
البسيط معلوم عنده ثم يريد ان يجعله معلوما بنوع الاخر وهو التفصيلي بان هذا
المجيب حين يأخذ في تعليم غيره يفصل ما يحتمله فيعرف ما يعلمه بعلم العلم الوجه
الثاني فيرتب تلك الصورة ويتبع ترتيب الفاظه فاحد هذين هو العلم الفكري والاخر
هو العلم البسيط الذي ليس من شانه ان يكون له في النفس صورة بعد صورة لكن
هو واحد تفيض عنه الصور في قابل الصور فذلك علم فاعل للشيء الذي نسميه
علما فكريا ومبدأ له وذلك هو للقوة العقلية المطلقة من النفس المشاكلة للعقول
الفعالة واما التفصيل فهو للنفس من حيث هو نفس فما لم يكن له ذلك ولم يكن له علم
نفسي واما انه كيف يكون للنفس الناطقة مبدأ غير النفس له علم غير علم النفسي
فهو موضع للبحث عليك ان تعرفه من نفسك واعلم انه ليس في العقل المحض كثرة البتة
ولا ترتيب صورة فصورة بل هو مبدأ لكل صورة يفيض منها على النفس وعلى هذا
ينبغي ان يعتقد الحال في المفارقات المحضة في عقلها للاشياء فان
عقلها هو الخلاق الفعال للصور والخلاق لها الا التي تكون الصور او في صور
النفس التي للعالم من حيث هي نفس فكل ادراك عقلي هو نسبة ما الى صورة مفارقة
للمادة ولاعراضها فللنفس ذلك بانها جوهر قابل منطبع به وللعقل بانه جوهر
مبدأ فاعل خلاق انتهى ما ذكره الشيخ ملخصا واقول اثبات هذا العقل البسيط
لا يمكن الا بالقول باتحاد العاقل بالمعقول على الوجه الذي اقمنا البرهان و
العجب ان الشيخ الرئيس حيث اذعن بمثل هذه الامور التي ذكرناها في هذا الموضع
مع غاية اصراره في انكار القول بالاتحاد فاذا لم يكن العقل البسيط الذي
اعتقد وجوده في هذا النوع الانساني وفي الجواهر المفارقة كل الاشياء
الاجسام والمواد فكيف يفيض منه على النفوس ما لا يكون
حاصلا له وكيف يخرج النفوس من القوة الى الفعل بما لا حصول لها فيه
وايضا كيف يختزن فيه ثم يطالعه صور المعقولات التي يذهل عنها النفس ثم
يجدها مخزونة لها عند المراجعة لا خزانتها العقلية كما اثبتها الشيخ وهو العقل
بعينه فانه قال فيه فاذا العقول الان في الانفس الانسانية والمعقولات التي نكتسبها
ونذهل عنها لا يعني انها تكون موجودة فيها بالفعل التام فتكون لا محالة كانها
لها بالفعل التام او يكون لها خزانة تخزنها فيها وتلك الخزانة اما ذاتها واما بدنها
او شيء بدني لها وقد علمنا ان بدنها وما يتعلق ببدنها لا يصلح ان يكون محلا
للمعقولات او نقول ان هذه الصور العقلية امور قائمة في انفسها كل صورة منها نوع
امر قائم في نفسه والعقل ينظر اليها مرة ويذهل عنها اخرى فاذا نظر اليها تمثلت فيها
واذا اعرض عنها لم تتمثل فتكون النفس كمرآة وهي كشيء خارج فتارة يلوح
فيها وتارة لا يلوح وذلك بحسب ما يكون بينها وبين ذلك الشيء او يكون المبدأ
الفعال يفيض على النفس صورة بعد صورة بحسب طلب النفس فاذا اعرضت انقطع
الاخير وانقطع الفيض فيوقف وذكر انه يعيد في الحكمة الاولى ان هذه الصور لا
تقوم بذواتها واشار بذلك الى ابطال القول بالصور المفارقة الذي نسب القول بها الى افلاطون
وشيعته من الاقدمين فبقي الصحيح عنده كون العقل البسيط خزانة للمعقولات
فيرد الاشكال عليه لا محالة انه كيف اختزنت واجتمعت في العقل البسيط صور هذه

التفاصيل

التفاصيل مجملة مع عدم القول بالاتحاد وبالجملة هذا المقصد من امهات المسائل الالهية
وبه ينكشف مسألة علم التوحيد الخاصي الذي يختص بفهمه اهل الله ولا
يمكن تحقيق هذه المسألة الا باحكام اصول سلفت في اوائل هذا الكتاب من كون
الوجود هو الاصل في الموجودية والماهية متشرعة منه وان الوجود يشتد ويضعف وكلما قوي
الوجود يصير اكثر جمعية وحيطة بالمعاني الكلية والماهيات الاختراعية العقلية واذا بلغت
الوحدة في العقل البسيط اتحد بالكلية عن عالم الاجسام والمقادير يصير كل المعقولات
وتمام الاشياء على وجه افضل واشرف مما هي عليه ومن لم يذق هذا المشرب لا يمكنه
تحقيق العقل البسيط الذي هو منبع العلوم التفصيلية ولذلك ترى اكثر الفضلاء
مع خوضهم في تتبع العلوم الحكمية عجزوا عن تحصيله ولم يقدروا على التفصي
كالشيخ السهروردي في المطارحات والتلويحات وحكمة الاشراق فانه انكر ذلك
صريحا وكذا الامام الرازي ومن في حالهم وطبقتهم فلقد قال في المطارحات
ثم جاءوا الى المشائين ومن الحكماء الا كلفه العقل الباري للاشياء فقالوا اذا
كان عاقلا لذاته يلزم ان يكون عاقلا للوازم ذاته وتعقله للوازم ذاته منطو
في تعقل ذاته فانا اذا عقلنا الاشياء ينطوي في تعقلنا لها تعقلنا للوازمها
وربما اوردوا امثلة لا تفصيلية وفرقوا بين كون العلوم حاصلة مفصلة وبين كونها
بالقوة مع قدرة الاستحضار متى شاء فيكون ملكة او لا يكون الصورة حاصلة وبين حالة
اخرى هي كما يورد على الانسان مسائل كثيرة دفعة فيحصل له علم اجمالي بالجواب الكل ثم يأخذ
بعد في التفصيل حتى يملأ منه الاسماع والاوراق والعلم الاجمالي علم واحد
باشياء كثيرة وليس علما بالقوة فان الانسان يجد تفرقة بين ان علمه حينئذ
ليس كما كان عنده بالقوة قبل السؤال ولما وجد المتأخرون بعدها اي شيوخهم هذه الاشياء
ثم قولهم — مبتنية على المساهلة مثل كذا وكذا الى اخر كلامه وقال ايضا العاقل ينطوي علمه بلازمه
في علمه بذاته فيه مساهلة فان لباحث ان يقول هل يعلم ذاته ولازمه جميعا ام لا فان
لم يعلم فذلك حدث الجزء وهو مستحيل وان علم ذاته ولازم ذاته وذاته ليس لازمه فعلمه
بذاته غير علمه بلازمه فتعدد العلم ثم لازمه تابع لذاته فمحال ان يكون علمه بلازمه علمه
بذاته واعتبار الاجمال المذكورة في الامثلة الثلاثة فيمتنع المجيب لمسائل يصح ايرادها
دفعة يورد واحدة بعد واحدة فيحصل لكل مسألة اجمالي عقيبها وثانيها هو انه قبل
التفصيل لم يجد بعد الا قوة قريبة على التفصيل والفرق ظاهر بين القوتين اعني
اقرب — ما قبل السؤال وما بعده فاحدهما قوة قريبة والاخرى الاقرب فان القوة لوجود
شيء لها مراتب انتهى كلامه وقال الامام الرازي في المباحث بعد ان نقل ما ذكرناه من
الفرق بين التصور الاجمالي والتفصيلي بالمعنى المحصل هذا غاية ما يقولون وليس الا عندي كما يقولون
بل العلم اما الذي يكون بالقوة واما الذي يكون بالفعل على التفصيل واما القسم الثالث وهو
العلم البسيط فهو عندي باطل لان العلم عندهم عبارة عن حضور صورة المعقول في العاقل
فهذا العقل البسيط ان كانت صورة واحدة مطابقة في الحقيقة لامور كثيرة فذلك
باطل لان الصورة العقلية الواحدة لو كانت مطابقة لكثيرة لكانت مساوية في الماهية لتلك الامور
المختلفة في الحقيقة فيكون لتلك الصور حقائق مختلفة فلا تكون الصورة واحدة هذا خلف
وان قيل بان هذا العقل البسيط صور مختلفة بحسب اختلاف المعقولات فالعلم التفصيلي

سلك المفهومات حاصل اذ لا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك فثبت ان ما تقولونه يعني
التحصيل فلعلهم ارادوا بهذا العقل البسيط ان يكون صور المعلومات تحصل دفعة واحدة
وارادوا بالتعقل النفساني ان يكون صور المعلومات تحصل على الترتيب الزماني واحدة
بعد واحدة فان ارادوا به ذلك فهو صحيح ولا منازعة فيه معهم ولكنه لا يكون مرتبة متوسطة
بين القوة المحضة والفعل المحض الذي يكون عند التحصيل بل حاصله راجع الى ان العلوم
قد تجتمع في زمان واحد وقد لا تجتمع بل تتوالى وتتعاقب اما على ما اخترناه من ان العلم
اضافية فبطلان ما قالوه ظاهر ايضا لان الاضافة انما تحدث بين الشيئين عند الاضافة الى
غيره فاذا تعددت الاضافات فقد حصلت تلك العلوم على التفصيل فاما ما قالوه من
علمه بقدرته على الجواب يتضمن العلم بالجواب فمعلول لانه في تلك الحالة عالم بقدرته على
شيء دافع لذلك السؤال فاما حقيقة ذلك الشيء فهو غير عالم به قبل الجواب فان الذي له الجواب
حقيقة مجهولة لازم هو كونه دافعا لذلك السؤال فالحقيقة مجهولة واللازم معلوم على التفصيل
وهذا كما انا اذا عرفنا ان النفس شيء يحرك البدن فكونها محركة للبدن لازم لها وانه
معلوم على التفصيل وان كانت حقيقتها مجهولة الا ان يعرف بوجه او فيتبين بما قالوه
باطل ويتخرج من الدليل الذي ذكرناه في ان لا يكون العلم الواحد علما بمعلومات كثيرة انتهى
اقول هذا المقصد ارفع قدرا واجل منالا من ان ينال غوره مثل هذا الرجل بقوة
فكره وكثرة جولانه في العلوم البحثية ودون حفظ لمثل المشهور بان هذه المسئلة و
امثالها لو كانت مما يمكن تحصيلها بالنظر الفكري والتتبع لما نقل المورونة عن
المشايخ والمعلمين لم يكن مما يغفل عنها مثل الشيخ الرئيس من هو في علوه او قريب منه
وقد ظهر منه ما قد ظهر من التناقض بين كلاميه في اثبات العقل البسيط ومن انكار
اتحاد العاقل بالمعقول فصل في امكان التعقلات الكثيرة في النفس دفعة واحدة
انا على ما حققنا من كون النفس في اول حدوثها من القوة الى ان صارت عقلا بسيطا هو
كل الاشياء فذلك امر محقق ثابت عندنا وتوضيح ذلك ان العلم والعقل ضرب من
الوجود والوجود متحد مع الماهية فكذا العلم متحد مع المعلوم وكما ان بعض الوجودات
خسيس ضعيف وبعضه شريف قوي كالحس فقليل المعاني مقصور على معنى واحد
كالمقدار الواحد ولو عظمت لم يكن تحت احاطته في الماهية الربوبية كالفلك
المحيط بالعالم وان صغر مقداره او لم يكن له مقدار فكذلك العلم له انواع كثيرة بعضها
خسيس ضعيف كالحس فلا يمكن ان يحس بالحاسة الواحدة محسوسات متعددة وبعضها لطيف
كالتعقل فان العقل الواحد يكفي لادراك معقولات لا متناهية كما في العقل البسيط
فكل ما كان العلم اعلى وجودا كان اكثر احاطة بالمعلومات واشد جمعية للمتشابه واما
العلم النفساني فهو متوسط بين التخيل والعقل البسيط فيتعلق بمعلومين دفعة
كالحكم بين الشيئين بحمل احدهما على الاخر فانا اذا حكمنا بتصور شيء لشيء فلا بد من حصول
تصورين دفعة تصور الموضوع وتصور المحمول لان الحاكم على الشيئين لا بد ان
يحضر المقضي عليهما عنده في وقت ذلك الحكم لا بد من حضور الطرفين والا لكان
الحاضر ابدا التصور واحدا والتصور الواحد يمتنع فيه الحكم بالتصديق وهو حال
متعذر الحكم ابدا وايضا اذا عرفنا الشيء بحده التام عرفناه بتمام حقيقته فكونه كل

حصول

حصول العلم بالنتيجة وايضا العلم بوجود المضاف فهو حاصل وكذا العلم بوجود
اللازم ووجود الملزوم فعلم بهذا الدليل صحة حصول العلوم المتعددة في ان
واحد ومما يؤكد ذلك ويحققه ان النفس العارفة بمعلومات كثيرة عند حصولها بمقام
العقلية وتجردها عن جلباب البشرية لا يبطل عنها معلوماتها بل يزداد كشفا ووضوحا
ومع ذلك لما خرجت عند ذلك عن اختلاف الاوقات والامكنة فيحضر معلوماتها باسرها
عنده دفعة واحدة كالحال في علوم المفارقات فيكون معلوماتها باسرها حاضرة لها
بالفعل بلا شوب قوة فان قلت نحن نجد من نفوسنا انا اذا اقبلنا بذهننا على ادراك
شيء تعذر علينا في تلك الحال الاقبال على ادراك شيء اخر قلت قد اشرنا الى ان العلم
كالوجود يختلف بالكمال والنقص فالعلم الحقيقي كالوجود العقلي يغاير لادراك الخيالي
والوجود الحسي فانا اذا قلنا الانسان جوهر قابل للابعاد نام حساس ناطق احاط عقلنا
بمفهومات هذه الالفاظ وظهر في خيالنا اثر منها تابع لهذه المعقولات فاذا اقبلنا وقلنا
ناطق حساس نام قابل للابعاد جوهر فالمعنى المفهوم عند العقل لا ينقلب لكن الصور الخيالية
ينقلب وينعكس فاذا كان الامر كذلك فرجاء عدم ان القوة الخيالية يصعب عليها
استحضار امور كثيرة وتخيلات مختلفة هي صور وحكايات لامور عقلية يعقلها النفس بقوتها
العقلية واما العقل فانه يقوى على ذلك والذي يجده الناس كالمتعذر على نفوسهم ادراك
معقولات متعددة في وقت واحد تعصى القوة الخيالية عن تصورها دفعة واحدة ومع هذا
لا يصعب عليها ادراك التخيلات التي تصويرا للمعقولات دفعة واحدة ولذلك قيل ان
العقل توحيد الكثير وشان الحس تكثير الواحد فصل في ان النفس مع بساطتها كيف
تقوى على هذه التعقلات الكثيرة لما ثبت فيما قبل ان البسيط لا يصدر عنه من جهة واحدة
بلا واسطة الا الواحد فيرد فيها اشكال في صدور التعقلات الكثيرة من قوة واحدة فحل
هذا الاشكال هو ان المعلول اذا كثر فهو انما يتكثر باحد من اسباب الكثرة واما تكثر العلة
واما الاختلاف القابل وربما لاختلاف الالات واما ترتب المعلولات في انفسها والنفس الناطقة
جوهر بسيط ولو كان مركبا فلا يبلغ تركبها الى ان تفي بكثرة افاعيلها الغير المتناهية
ولا يمكن ايضا ان يكون بسبب كثرة القابل لان القابل لتلك التعقلات هو ذات النفس جوهر
ولا يمكن ذلك لترتبها الا في قليل منها فان تصور السواد ليس بواسطة تصور البياض و
بالعكس وكذلك في كثير من التصورات وكثير من التصديقات التي ليس بعضها متقوما بالاخر او
كالسابق فيتعين ان يكون ذلك بسبب اختلاف الالات فان الحواس المختلفة الالات كالحواس
المختلفة الاحساس عن النواحي تعد النفس للاطلاع بتلك الصور العقلية المجردة والحاجات
الجزئية انما تتكثر بسبب اختلاف حركات البدن لجلب المنافع والخيرات ودفع الشرور والمضار
فعند ذلك يتنبه النفس بالحرج بعد ذلك لحصول تلك التصورات الاولية والتصديقات
الاولية ثم تمتزج بعضها ببعض فيحصل من هذا تصورات وتصديقات مكتسبة لا نهاية لها فعلم
ان حصول التصورات والتصديقات الاولية الكثيرة انما هو بحسب اختلاف الالات وحصول التصورات
والتصديقات الاولية الكثيرة انما هو بحسب اختلاف الالات وحصول التصورات والتصديقات
المكتسبة بحسب امتزاج تلك العلوم الاولية بعضها ببعض وهي لا محالة مترتبة ترتبا طبيعيا كل متقدم
منها علة للمتاخر فصل في قسمة العلم لما كان اقسام العلم عندنا كاقسام الوجود لما مر ان العلم نفس الوجود الغير
المادي والوجود ليس له في نفسه كلية جنسية او نوعية حتى ينقسم بالفصول الى الانواع او

بالمشخصات الا الاشخاص او بالقيود العرضية الا الاصناف بل كل علم هو بحسبه
بسيط عن بيندرج تحت معنى كلي اذ لا نقيم العلم عبارة عن نفس المعلوم لاتحاده
مع المعلوم كاتحاد الوجود مع الماهية وبذا تنحل هذه العلم بالجوهر جوهر والعلم بالعرض
عرض وكذا العلم بكل شيء من نحو ذلك الشيء فعلى هذا القول ان من العلم ما هو واجب
الوجود بذاته وهو علم الاول تعالى بذاته الذي هو عين ذاته بلا تعدد ومنه ما هو ممكن
الوجود بذاته وهو علمه بجميع ما عداه ويعم الا ما هو جوهر وهو كعلوم الجواهر العقلية
بذواتها التي هي اعيان هوياتها والا ما هو عرض وهو في المشهور جميع العلوم الحصولية
المكتسبة لتقدمها عند القوم بالذهن وعندنا هو ان العلم العرضي هو صفات المعلوم
الذي بحضر صور في عند البعض وقد مر ان العقل الذي يحل صورة المعقول في العقل بل
يحضر لها بين يدي العقل فاتحاد النفس بها وكذا التخيل عبارة عن حضور الصور الخيالية
على غلظها وكثرتها عند البعض لا على نعت الحلول فيها بل على نعت المثول لديها مع
اتحاد النفس بها من جهة قوتها الخيالية وعند هؤلاء القوم ان تلك الصور لكونها من
لهيئات المدركات فهي حيثية كذلك بعضها جواهر وبعضها اعراض لكن جواهرها
جواهر ذهنية واعراضها اعراض ذهنية ومن حيث وجودها في الذي هو فالجمع اعراض لانها
موجودة في موضوع موجودة في الذي هو النفس او العقل وكل موجود في موضوع
فهو عرض هذا ما قالوه وقد بينا وهن هذه القاعدة وفساد قولهم ان الشيء الواحد
يكون جوهرا وعرضا وبينا وجه التفصي عن ذلك الاشكال الصالح يسمى الحق في باب
العلم فهذه نحو من القسمة وقسمة اخرى فان من العلم ما هو فعلي ومنها ما هو انفعالي ومنها
ما ليس باحدهما اما العلم الفعلي فكعلم الباري تعالى بما عدا ذاته وكعلم سائر العقول
بما في العقل الاول فكعلم ما عدا الباري تعالى بالنفس في معلولاته مما لا يحصل الا بانفعال
ما وتغير ما في العالم وما الجملة بارتسام صور تحدث في ذات النفس او الالهية وما ليس بفعلي
لا انفعالي فكعلم الذوات العاقلة بانفسها وما لا يعود لحيث صور في عنها ولا يكون
تعقلها بحدوث اثر فيها وقد يكون علم واحد فعليا من جهة انفعاليا من جهة اخرى
كالعلوم الحادثة التي يترتب عليها الآثار كتأثير الاوهام في المواد البدنية ولا يخفى ان وقوع
العلم على افراده كوقوع الوجود عليها بالتشكيك بوجوه الاولوية وعدم الاولوية الاقدمية
وعدم الاقدمية والشدة والضعف فان العلم بذات الاول تعالى اولى في كونه علما
من العلم بغيره وهو اقدم العلوم لكونه سبب سائر العلوم وهو اشد جلاء واقوى ظهورا
في ذاته واما خفاؤه علينا فكما علمت من تمام انه لغاية ظهوره وضعف بصائرنا عن ادراكه
فجهة خفائه هي بعينها جهة وضوحه وجلائه وهكذا كل علم بحقيقة علة بالقياس
الى العلم بحقيقة معلولها وكذا العلم بحقيقة كل جوهر اشد من العلم بحقيقة كل عرض وهو اولى وتقدم
من العلم بحقيقة العرض القائم بذلك الجوهر لكونه علة لها لا يجعلون سائر الاعراض واما اطلاق
العلم على الفعل والانفعال والاضافة كالتعليم والتعلم والعالمية فعلى سبيل الاشتراك
والتجوز فصل في الاشارة لاثبات القوة القدسية اعلم ان مبدأ العلوم كلها
من عالم القدس لكن الاستعدادات للنفوس متفاوتة وعند تمام الاستعداد لا
فرق في الافاضة بين الاوليات والثواني الا ان الاوليات
كما يعد التفطن للحدود الوسطى في ادراك النظريات فانها لا تحصل بلا سبق وجود

التي لا يجب

الشيء لا سبب معاني لكن السبب قد يكون ظاهرا مكشوفا وقد يكون باطنا مستورا والملقي للعلوم
على النفوس المستعدة هو بالحقيقة سبب مستور عن الحواس متعلم شديد القوى بالافق الاعلى
وفعله في النفوس في غاية الخفاء ولكن قد يبرز من الباطن الى الظاهر وقد لا يبرز من
مكمن الغيب الى عالم الشهادة والاول كما للانبياء والثاني كما للاولياء عليهم السلام اجمعين
واما هذه الاسباب الظاهرة كالبحث والتكرار والسماع من معلم بشري فهي معدات ليست بموجبات
ولذلك قد يختلف وقد يتخلف وبيان ذلك ليس كل اشتغال من الاوليات الا النظريات لا بد ان
يكون بتعليم معلم بشري او لا يكون فان كان بتعليم معلم كذلك فلا بد ان ينتهي بالاخرة
الى ما لا يكون ذلك من هذا السبيل بل ينال من ذاته والا لتسلسل التعليم والتعلم الى غير النهاية
ولان كل من مارس علماء العلوم وخاض فيه وداوم على مواظبته ومزاولته لا بد ان
يتحرك نفسه فلم يسبقه اليه متقدموه واستاذوه قل ذلك او كثر فان باب الملكوت غير مسدود
على احد الا المانع من نفسه وحجاب من غلظ طبعه فيقعد رسميه وحركه باطنه فيلطف ذهنه
ويتجرد طبعه ويستعد بكبريت نفسه لان يتقدح فيه شعلة من نار الملكوت او نور من انوار الجبروت
وكيف لا وقد بينا من قبل ان الاحساس بالجزئيات سبب لاستعداد النفس لقبول التصورات الكلية
وعرفت ان حصول التصورات المتناسبة سبب لحكم الذهن بثبوت احدهما للاخر وكثيرا ما يقع
للذهن التفات الى تصور محمول بسبب الاحساس بجزئياته عند استحضار تصور موضوعه وعند
ذلك يترتب عليه لا محالة الجزم بثبوت ذلك المحمول لذلك الموضوع من غير استفادة ذلك عن معلم او
رواية او سماع من شيخ او شهادة عدل او تواتر فظهر ان الانسان يمكنه ان يتعلم من نفسه وكل ما
كان كذلك فانه يسمى حدسا وهذا الاستعداد القريب متفاوت في افراد الناس فرب انسان بالغ في
جمود القريحة وخمود الفطنة بحيث لو اطال عمره على مسئلة واحدة تعذر عليه تحصيلها وانصرف
عنه بدون مطلوبه ورب انسان تكون نسبته ذلك حتى انه التفت ذهنه اليه بلا لبث حصل له ذلك
ثم لما كانت الدرجات متفاوتة والقلوب مختلفة صفاء وكدورة وقوة وضعفا في الذكاء
وكثرة وقلة في الحدس فلا يبعد في الطرف الاعلى وجود نفس عالية شديدة قوة الاستنارة من
نور الملكوت سريعة قبول الافاضة من منبع الخير والرحموت فتمثل هذا الانسان بمدرك لشدة
استعداده اكثر الحقائق في اسرع زمان فيحيط علما بحقائق الاشياء من تلقاء نفسه وشئون
بل ذهنه التي قد يسبق الى النتائج من غير تأمله لحدودها الوسطى وكذا ينكشف النتائج الى
اخرى حتى يحيط بغايات المطالب اللائقة به ونهايات الدرجات البشرية وتلك القوة تسمى قدسية
وهي في تفاوتها الى الادنى افراد الناس ومعنى لقبها بالقدسية الحكم والكشف اما الحكم
فلكونه اكثر استحضارا للحدود الوسطى واما الكشف فمن وجوه احدها انها اسرع انتقالا
من معقول الى معقول ومن الاوائل الى الثواني ومن المبادي الى الغايات وثانيها انها
العقليات بالصرف من حيث ايقانها وهويتها لا من حيث مفهوماتها واعيانها الخارجية
الوصول الى حقائق تلك المعقولات التي هي المجردة سواء ادرك دون المعارف الكلية لذلك
ايضا سبيله الى ذلك الوصول الى دار الحكمة ورتبت اصول علمها في النفس ولذلك قيل
المعرفة بذر المشاهدة وثالثها انها لسائر النفوس بمنزلة النبي في الامم لطلب الحدود الوسطى
المنتجة لها واما النفس القدسية فيقع الحد الاوسط في الذهن اولا وتنادي النفس منه
الى النتيجة المطلوبة فيكون الشعور بالحدود الوسطى متقدما على الشعور بالمطالب المترتبة
عليه الامر بلغه في ذوات المبادي العقلية فصل في ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول

من غير عكس اما المطلب الاول فلان العلة اما ان يكون علة لذاتها او لا يكون علة لذاتها فان
لم يكن علة لذاتها بل يحتاج في ذلك الى انضمام قيد اخر فلم تكن هي العلة بالحقيقة بل العلة
بالحقيقة هي ذلك المجموع ثم الكلام في ذلك المجموع كالكلام في الاول فلا بد ان ينتهي الى شيء هو
لذاته يكون مقتضيا للمعلول ثم فرغ فى ذلك الشيء لا يمكن ان يعرف منه انه لذاته علة لذلك
المعلول فان ذاته اذا كانت لذاتها لا لغيرها علة لذلك المعلول فمن علمها على ما هي عليه
وجب ان يعلمها على الجهة التي بها توجب المعلول ومتى علم منها انه علة لذلك المعلول وجب
ان يحصل العلم له بذلك المعلول كان العلم باحد المضافين على الجهة الموجبة للاضافة
يوجب العلم بالمضاف الاخر هذا ما استفاد من كتب القوم والتحقيق في هذا المقام ان العلة
فيما ان علة هي بهويتها موجبة للمعلول كالاربعة للزوج والمثلث لتساوي الزوايا ومثل هذه العلة
متى علمت بهويتها علم لازمها لا محالة اذ اللازم لازم لذاتها وحقيقتها من حيث هي هي وعلة
ليست هي بهويتها موجبة للمعلول بل اما بوجودها الذهني او بوجودها الخارجي ومثل تلك العلة
لا يكفي العلم بنفسها لا بحسب العلم بمعلولها ولا ايضا العلم بها وبكونها موجودة على الوجه
العام في الموجودية يجب ان يؤدي الى العلم بمعلولها فان الجهة المقتضية لمعلولها ليست
نفس ماهيتها ولا مطلق وجودها بل خصوص وجودها وتشخصها فما لم يعلم ذلك الوجود بخصوصه
لا يلزم منه العلم بمعلوله وقد علمت ان الاطلاع على نحو الوجود بهويته لا يمكن الا بان يتحد
العالم به او بما هو محيط به ومبدء له فعند ذلك يكون العلم بمعلوله بنفس وجود معلوله
كما ان العلم بوجود تلك العلة بنفس وجودها فاذا علم احد علة من العلل على الوجه الذي
ذكرنا فلا بد ان يعلم معلولها ومن معلولها معلول معلولها وهكذا الى الاخر معلولاتها
لو كانت وعلى هذا الذي ذكره النحرير الرازي في بعض كتبه ان قول الحكماء ان العلم بالعلة
يقتضي العلم بالمعلول ان اريد به ان العلم بماهية العلة يوجب العلم بمعلولها فذلك انما
يصح فيما اذا كان المعلول من لوازم ماهية علته وان اريد به ان العلم بالعلة من حيث هي علة
يوجب العلم بالمعلول من حيث هو معلول فذلك وان كان حقا لكنه عديم الفائدة فان
المتضايفين متساويان في التعقل لا تقدم لاحدهما على الاخر اي متضايفين فلا خصوصية
لهذا الحكم بالعلة والمعلول وان اريد به ان العلم بالعلة بجميع وجوهها وحيثياتها يقتضي
العلم بالمعلول فهذا ايضا عديم الجدوى فان العلم بكل المجموع يتضمن العلم بجزء من
اجزاءه فاذا علم جميع جهات العلة ومن جملة تلك الجهات كونها موجبة لهذا المعلول
والكل غير مقتض للجزء بل العكس ولا اثر للجزء من اسباب تحقق الكل بوجه من وجه
الاندفاع ظاهر مما ذكرنا فان مرادهم ليس شيئا مما ذكره بل ان العلة اذا علمت بحقيقتها
التي هي بها تقتضي وجود المعلول حتى ان حالها مع تلك الحقيقة العلمية كالوجود
ووجود معلولها كما ان الجهة العلمية لا لازمها من حيث هي فقط ليس كل معلول من
لوازم ماهية علته سواء كانت تلك الجهة نفس الوجود او غير الوجود او نحو الوجود فان
قلت ذات العلة مغايرة لعلية العلة فان علية العلة معقولة بالقياس الى معلولها
المعلول وذات العلة غير معقولة بالقياس الى شيء والا لكانت ذات العلة من باب
المضاف فلا يكون قائمة بنفسها لكن المبدء الاول القائم بذاته علة لما سواه اذا
خلقه ايضا فلم لا يكون ذات العلة غير المعلول مع انها تقدم علته سواه جلوه واذا

تثبت المغايره

تثبت المغايرة بينهما وثبت ان ذات العلة غير معقولة بالقياس الى المعلول لم يجب
من العلم بحقيقة الذات التي عرضت لها العلية العلم بذات المعلول فنقول في
حل هذا الاشكال ان علية العلة لا يمكن ان يكون وصفا ثبوتيا زايدا على حقيقة
العلة ووجودها والا لكانت علية العلة لتلك العلية ايضا زايدة على ذاتها ولزم
التسلسل فاذن علية العلة بنفس ذاتها المخصوصة واما كون المضاف من جملة الاعراض
وذات العلة قد يكون جوهرا فكيف يكون شيء واحد جوهرا وعرضا فجوابه كما مر
في مباحث المضاف فان وجود الجوهر غير ماهيته العقلية فالجوهر اذا كان وجوده وهو
حقيقته علة لشيء فتلك الجهة جوهر واذا عقلت لم يلزم من تعقله على هذا الوجه الكلي
كونها علة او مضافة فاضافة العلية تعقل لها خارج عن المعقول من حقيقة الجوهر فالوجود
المنسوب اليها من جهة انها هو وجود الجوهر المعقول لذاته في ذاته واذا نسب اليها من حيث
كونها سببا لشيء او مرتبطا به اي ارتباط كان ذلك الوجود من تلك الجهة وجود المضاف
وكانه وجود الشيء على صفة فيكون كوجود العارض لشيء الا انه غير مستقل الوجود كانه غير
مستقل الماهية فهذا تحقيق وجود المضاف لا كما زعم الناس من انه غير موجود في الخارج والا لزم
الكذب في قولنا هذا علة وذاك معلول وهذا ابن وذاك اب فان رجعت وقلت ان ذات العلة
حقيقة مخصوصة متميزة عن ذات المعلول وليس احدهما داخل في الاخر واذا تباينا فلم لا يكون حصول
العلم باحدهما مع الجهل بالاخر معقول فهيهات ليس مغايرة العلة والمعلول كمغايرة زيد وعمرو
وكمغايرة جسم وجسم حتى يمكن تصور احدهما مع الغفلة عن الاخر بل وجود المعلول من نتايج
وجود العلة ولوازمها ونسبة وجوده الى وجود العلة نسبة لوازم الماهية الى الماهية
ووجود العلة ليس الا تمام وجود المعلول وكماله والمغايرة بينهما كالمغايرة بين الاشد و
الانقص وبالجملة العقل التام لم يكن مباينا للوجود الى زيد بل متحدا به فاذا علم علم
الشيء بما انها سببا للمعلول بلا واسطة وجب ان يكون العلم بعلته مقتضيا للعلم به بلاو
واما المطلب الثاني وهو ان العلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعلة بخصوصها فبيانه ان
موجب الشيء لا بد ان يكون علته فالعلم بالعلة اذا حصل من جهة العلم بالشيء فذلك العلم
لا بد وان يكون علة للعلم بالعلة لكن وجود المعلوم متحد بالعلم كما مر فلا بد وان يكون لذلك
المعلول ضرب من العلية بالنسبة الى علته واذا كان المعلول بخصوصه اثرا من توابع العلة فلو
كان بخصوصه علة لوجود علته بخصوصها يلزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال فلم يلزم ذلك
ايضا فالمعلول الى علته لا حل انه في ذاته غير مستقل الوجود والعدم اذ لو كان له استقلال
في احدهما لامتنع استناده الى السبب فلكمك من جهة ماهيته المتساوية النسبة الى الوجود
والعدم يقتضي مرجحا ما وعلة ما لا علة مخصوصة فالعلم بثبوت المعلول من هذه الجهة
توجب العلم بثبوت مرجح ما وعلة ما ولذلك قيل الامكان علة الافتقار الى علة ما
مطلقة فاذا كان المعلول لامكانه محتاجا الى العلة والامكان موجبا للحاجة الى
العلة المطلقة فلا جرم كان العلم بماهية المعلول موجبا للعلم بالعلة المطلقة واما
العلة فان اقتضاءها للمعلول لذاتها وحقيقتها المخصوصة فاذن عليتها لا بد ولم يكون
من لوازم ذاتها المعينة والعلة المعينة لا يقتضي معلولا مطلقا والا لكان لا لتخصص
الا بقيد اخر فالعلة بالحقيقة هو مع ذلك القيد فلم يكن ما فرضناه علة علة هذا خلف فثبت
اذن ان العلة بحقيقتها المعينة تقتضي معلولا معينا فلا جرم كان العلم بحقيقة العلة علة

للعلم بحقيقة المعلول المعين وذات المعلول فلا تقتضي العلة المعينة من حيث هي فلا جرم
لا يلزم من العلم بالمعلول العلم بالعلة فان قلت المعلول المعين اذا لم يقتض علة
معينة كانت نسبته الى علته والى سائر الاشياء واحدة فلم اذا استند اليها دون غيرها قلنا
المعلول المعين يقتضي علة مطلقة لكن العلة المعينة اقتضت معلولا معينا فتعين تلك العلة
لذلك المعلول ليس لاجل اقتضاء المعلول لها بل لاجل اقتضاء العلة لذلك المعلول فلو
كانت تلك العلة لذاتها مؤثرة في وجود ذلك المعلول حتى لو اثر فيه غيرها لزم اجتماع
توارد العلتين على معلول واحد ولهذا نظائر كثيرة منها ان نسبة الجنس كالحيوان الى
الفصل كالناطق والى سائر الفصول واحدة فاختصاص هذه الحصة من الحيوان بالناطق
لو كان من جهة طبيعة الحيوان بما هو حيوان لزم الترجيح من غير مخصص لتساوي نسبة الحيوان
الى جميع الفصول فالحيوان بما هو حيوان يحتاج لكونه طبيعة جنسية ناقصة الى فصل من الفصول اي
فصل كان لكن تحصله في ضمن هذا النوع بهذا الفصل انما كان من جهة الفصل لا من جهته وكذلك
النوع يحتاج في تحصله الشخصي الوجودي الى تشخص ما اي تشخص كان لكن تحصله في ضمن هذا الشخص
كزيد بهذه الهوية الوجودية انما كان من جهة هذه الهوية لا من جهته وما اشتهر عند الناس ان
بعض الماهيات النوعية كالابداعيات نوعها يقتضي التشخص الخاص وان التشخص قد يكون من لوازم
النوع اي النوع الذي انحصر وجوده في شخصه ليس بصحيح عندنا الا بمعنى انه [illegible]
مقتضية للتشخص لان التشخص لا يكون الا بالوجود وقد قررنا في مباحث الوجود ان الوجود ليس لا يكون
معلول الماهية للبرهان العقلي الذي سلف ذكره هناك بل الوجود كالتشخص يقتضي الماهية فكما ان جهة
الفصل تقتضي الجنس فبالوجود الى تشخصت الماهية وصارت نوعا معينا فكما ان الفصل
المعين تعينت طبيعة الجنس فصارت نوعا مخصوصا ولاجل هذا العلم بالتشخص يوجب العلم
بالنوع الذي هو معلول لخصوصه وكذا يلزم من العلم بكل فصل للنوع العلم بخصوصه
ولا يلزم من العلم بوجود النوع الا العلم بوجود تشخص ما من التشخصات ولا من العلم بوجود
الجنس الا العلم بوجود فصل ما من الفصول فان قلت اذا حصل العلم بخصوصية وجود معلول من
المعاليل علما حضوريا شهوديا بحيث لا يكون بصورة زائدة على نفس الوجود بل بحيث
لا يغيب الشهود عن الوجود فعند ذلك لابد وان يحصل من ذلك العلم العلم بخصوصية ذات العلة
ايضا فلا فرق بين العلمين اي العلم بالعلة والعلم بالمعلول في كون كل منهما مقتضيا
للآخر قلنا ليس الامر كذلك لما علمت ان وجود العلة اقوى من وجود المعلول فكما ان
وجود المعلول لقصوره وضعفه لا يحيط بوجود العلة ولا يبلغ ايضا الى شأوها فكذلك
العلم به لا يقتضي البلوغ اليه والاحاطة بوجوده ولا نيل من تمام الوجود ولهذا المعنى
قال يعقوب بن اسحق الكندي اذا كانت العلة الاولى متصلة بنا لفيضها علينا وكنا غير
متصلين بها الا من جهته فقد يمكن فينا ملاحظته على قدر ما يمكن المفاض عليه ان
يلحظ المفيض فيجب ان لا ينسب قدر احاطته بنا الى قدر ملاحظتنا له لانها اغزر
واوفر واشد استغراقا وان كان الامر كذلك فقد بعد عن الحق بعد الكبير [illegible]
ان العلة الاولى لا تعلم الجزئيات انتهى فصل في ان العلم بذي السبب يمتنع حصوله
الا من جهة العلم بسببه هذه المسألة ايضا كالمسألة الماضية لا يمكن تحقيقها الا
بمحقق مباحث الوجود فنقول [illegible] ان العلم التام بالشيء انما يحصل اذا
كانت الصورة العقلية مطابقة للموجود الى [illegible] فالذي ليس له سبب مما لا
[illegible] الوجود لذاته [illegible] وان امتنع استناده الى السبب فقد [illegible] ان
الى علته والجاعلية بين الموجودات ليست من جهة ماهياتها والا لكانت المعلولات كلها من لوازم
الماهيات ولما كان المبدء الاول في غاية [illegible] ولان العلم بكل ماهية يوجب العلم بكنه [illegible]

جل مجده

جل مجده وتحقيق انشاء تلك الماهية ولما كان جميع مقومات الوجود مقومات الماهية اذ كان
الوجود امرا انتزاعيا اضافيا عنده ذلك في الكل محال فكل معلول له ماهية وله وجود
فاذا نظرت الى ماهيته من حيث هي فلا تحتاج في تعقل ماهيته الا الى [illegible] ماهيتها من حيث فصله
واذا نظرت اليها باعتبار كون تلك الماهية موجودة فهي لامكان موجوديتها تحتاج الى علة ما مطلقة
فالعلم بها من تلك الحيثية يستدعي العلم بوجود علة ما من حيث هي مطلقة فانها ما لم يجب بعلة من العلل
لم توجد وانما اذا نظرت الى وجوده الخاص فوجوده الخاص متقوم بوجود علته الخاصة فلا يمكن
العلم التام بخصوص هويته الوجودية الا من جهة العلم بحقيقة علته الخاصة وكما انه [illegible]
ماهية الامكانية غير موجودة ولا واجبة وبالعلة الاسبقية يصير واجب الكون ممتنع التغير
فكذلك العلم الحاصل بماهيته لا يقتضي وجوب العلم بوجود علته ووجودها وكذلك العلم العقلي
بوجوده الخاص لا يحصل الا من العلم بسببه وبالعلم بسببه يصير واجب العلم به ممتنع التغير
وكما ان وجوده لا يحصل الا من علة واحدة لامتناع توارد العلتين على معلول واحد فكذلك
العلم به يستحيل ان يحصل من جهة اخرى غير جهة العلم بسببه والا لكان لشيء واحد من
جهة واحدة سببان تامان سبب يحصل به وجوده وسبب يحصل العلم بوجوده وهو محال
لان المفروض ان العلم به متحد معه واذا كان وجود الشيء مطابقا للعلم به يجب ان يكون
وجود علته مطابقا للعلم بعلته لان وجود المعلول يستلزم وجود علته فقد ثبت ان العلم
بوجود ذوات المبادي لا يحصل الا من جهة العلم بمباديها ولعلك تقول انا اذا علمنا
وجود البناء علمنا ان له بانيا مع ان البناء لا يكون علة للباني بل الامر بالعكس
فنقول العلم بالبناء لا يوجب العلم بالباني بل يوجب العلم باحتياج البناء
الى الباني واحتياجه الى الباني حكم لاحق لماهيته لازم لمعلوليته فيكون
ذلك استدلالا بالعلة على المعلول ثم العلم بحاجة شيء الى شيء لما كان [illegible]
بالعلم بكل واحد منهما لا جرم صار الباني معلوما لكن العلم بالاضافة اليه حاصلا [illegible]
البراهين الانية من هذا القبيل فانها كالبراهين اللمية في ان العلم لا يحصل منها
الا من جهة العلة اما المعلول فان المعلول وان كان بحسب وجوده في نفسه [illegible]
معلولا ولكن يوصف بمعلوليته ويتصف بامكانه علة لحاجته الى علة ما من العلل [illegible]
الا ان برهانا يفيد اليقين لاجل افادته الى وجود علة ما على الاطلاق لهذا المعلول
وكونه دليلا يفيد الظن لاجل افادته علامة من علامات العلة المخصوصة واثرا من آثارها
حقيقة [illegible] الاعتقاد الحاصل بالشيء لا من اسبابه وعلله وان كان في غاية الجودة ونهاية
القوة فانه ليس بممتنع فيه التغير بل هو في معرض التغير والزوال واما اذا حصل العلم بشيء
من جهة العلم باسبابه وعلله فذلك العلم لا يتغير اصلا وان تغير وجود المعلوم [illegible]
ان العلم بالشيء بالحقيقة هو عين وجوده وهذا من غوامض الآلهية التي لا يدركها الا الكاملون
وسنوضح ذلك في تحقيق علم الباري [illegible] واما الشيء الذي يكون غنيا عن السبب المقوم
فالعلم به اما ان يكون اوليا بديهيا واما ان يكون ما لا سبيل الى معرفته واما ان لا يكون اليه
طريق الا بالاستدلال عليه باثاره ولوازمه وحينئذ لا يعرف كنه حقيقته وهويته والباري
سبحانه لا برهان عليه ولا حد له اذ لا سبب له بوجه من الوجوه لا سبب الوجود كالفاعل
والغاية ولا سبب القوام كالمادة والصورة ولا سبب الماهية كالجنس والفصل

ومع ذلك لا يخلو منه شيء من الاشياء وهو البرهان على كل شيء واقرب من كل شيء الى كل شيء كما
قال عز من قائل نحن اقرب اليكم من حبل الوريد وقال هو معكم اينما كنتم وهو البرهان
على ذاته كما قال شهد الله انه لا اله الا هو وقال اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد قل
اي شيء اكبر شهادة قل الله والله اعلم ليس في هذا المقام اشكال لا يحتمله اسيما على طريقتنا في
باب الوجود من ان العلية والمعلولية ليست الا في حقيقة الوجود والماهية مجعولة بالعرض
فيرد حينئذ ان علم الانسان بنفسه هو عين وجود نفسه في وجود نفسه من جملة الامور التي
هي ذوات المبادي وقد ثبت ان العلم بذي المبدء لا يحصل الا من العلم بمبدءه ومبدء
وجود الشيء لا يكون الا وجود مبداه واذا كان العلم بذي المبدء في غاية الوثاقة والقوة
يجب ان يكون العلم بمبداه كذلك في غاية الوثاقة والقوة ثم لا اوثق ولا اقوى
من علمنا بنفوسنا لان علمنا بذاتنا عين ذاتنا ولا يمكن ان يكون حصول شيء لشيء
اقوى من حصول شيء لذاته فكذلك يجب ان يكون علمنا بمبدء نفوسنا الذي مبدء نفوسنا
منتهى اليه واجب الوجود لذاته وقد مر ان العلم بحقيقة واجب الوجود لا يمكن الا لواجب الوجود
كما قال فلا يحيطون به علما وعنت الوجوه للحي القيوم وحل هذا الاشكال بما قد حصل
لبعض الفقراء الا ان العبارة تقصر عن تأديته على ما هو حق اداءه لدقة مسلكه وخفاء سبيله
ومع ذلك نشير اليه بان علمنا بنفوسنا لما كان عين وجود نفوسنا فلا بد ان يكون العلم بمبدء
نفوسنا الذي حصل بسبب علمنا بنفوسنا عين وجود المبدء لا عين وجود نفوسنا
لكن وجود المبدء عين المبدء وحصوله لنا لان وجود المعلول تابع لوجود العلة لان
وجوده كذلك فكذلك العلمان فاذا كان العلمان بمنزلة الوجودين فعلمنا بنفوسنا وان حصل
من علمنا بمبدءنا لكن علمنا بمبدءنا عبارة عن وجود مبدءنا لنا ولما كانت اضافة مبدءنا الينا
اضافة الايجاد والفاعلية فكذلك علمنا بمبدءنا عبارة عن وجود مبدءنا مع اضافة
ايجاده ايانا وفاعليته لنا فعلمنا بمبدءنا يتقدم على علمنا بذاتنا لكون ذاته متقدمة على
ذاتنا وعلينا والجهل بان العلم بعينه كون الوجود في القوة والضعف
والعلية والمعلولية للاشياء كينونتها في ذواتها المعلولة وكينونتها عند مباديها
واسبابها اقوى من كينونتها عند ذواتها وكون الشيء عند جاعله اقوى من كونه بنفسه
لان كونه مع نفسه بالامكان وكونه مع جاعله بالوجوب ونسبة الوجوب اقوى من
نسبة الامكان والجميع كينونته عند مبدء الكل على وجه اعلى وارفع من كل كون وهي
الادعية العلوية على الداعي بها واكمل الصلوات الان وما كان الان ما كان من
قبل كل كون ما كان بعد كل كون ما مكون لكل كون **فصل** في ان الشيء اذا علم من
طريق العلم بعلله واسبابه علما انقلبا عيا فلا يعلم الا كليا اعلم ان العلم
بالشيء قد يكون بصورة مستفادة من المعلوم وقد يكون بنفس وجوده كعلمنا
بذواتنا وبالصور القائمة بذواتنا وعلم الباري جل مجده بالاشياء عند بعض
الحكماء بصور ذهنية زائدة على ذاته تعالى وكل علم صوري فهو كلي وكذا ما يترتب
عليه وان انضم اليه تخصيص فتخصيص ايضا كلي لا يخرج بتصوره عن الشركة بين كثيرين
فالعلم اذا حصل بالمبادي والعلل على هذا الوجه فلا بد وان تتادى ذلك العلم الى
العلم بجميع المعلولات حتى الشخصيات على هذا الوجه الكلي ايضا واما بيان ذلك كما
فقد بينه الحكماء القائلون بالعلم الصوري الحصولي كالشيخ الرئيس مع اتباعه مثل بهمنيار
وغيره فقد قال الشيخ في كتابي الشفاء والنجاة هكذا والشيء يجوز ان يكون واجب الوجود

يعقل

يعقل الاشياء من الاشياء والا فذاته اما متقومة بما يعقل فيكون تقومها بالاشياء
واما عارضة لها ان يعقل فلا يكون واجب الوجود من كل وجه وهذا محال ويكون
لولا امور من خارج لم يكن هو بحال ويكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره
فيه تاثير والاصول السالفة تبطل هذا وما اشبهه ولانه مبدء كل وجود فيعقل من ذاته
ما هو مبدء له وهو مبدء للموجودات التامة باعيانها والموجودات الكائنة الفاسدة
بانواعها اولا وبتوسط ذلك باشخاصها ومن وجه اخر لا يجوز ان يكون عاقلا لهذه
المتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا متشخصا بل على نحو اخر نبينه فانه
لا يجوز ان يكون تارة يعقل عقلا زمانيا منها انها موجودة غير معدومة وتارة يعقل
عقلا زمانيا انها معدومة غير موجودة فيكون لكل واحد من الامرين صورة على حدة ولا واحدة
من الصورتين تبقى مع الاخرى فيكون واجب الوجود متغير الذات ثم الفاسدات ان عقلت
بالماهية المجردة وما يتبعها مما لا يتشخص لم يعقل بما هي فاسدة وان ادركت بما هي مقارنة لمادة
وعوارض مادة ووقت وتشخص وهي تركيب لم تكن معقولة بل هي محسوسة او متخيلة ونحن
قد بينا في كتب اخرى ان كل صورة لمحسوس وكل صورة خيالية فانما تدرك من حيث هي
محسوسة ومتخيلة بالة متجزية وكما ان اثبات كثير من الافاعيل نقص للواجب الوجود
كذلك اثبات كثير من التعقلات بل واجب الوجود انما يعقل كل شيء على نحو كلي و
مع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض
وهذا من العجائب التي يحوج تصورها الى لطف قريحة فاما كيفية ذلك فلانه اذا عقل
ذاته وعقل انه مبدء كل موجود عقل اوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها
ولا شيء من الاشياء يوجد الا وقد صار من جهة ما يكون واجبا بسببه وقد بينا هذا
فيكون هذه الاسباب بتاديها يتادى الى ان يوجد عنها الامور الجزئية فالاول
يعلم الاسباب ومطابقاتها فيعلم ضرورة ما يتادى اليها وما بينها من الازمنة و
ما لها من العودات لانه ليس يمكن ان يعلم تلك ولا يعلم هذه فيكون مدركا للامور الجزئية
من حيث هي كلية اعني من حيث لها صفات وان تخصصت بها شخصا فبالاضافة الى
زمان متشخص او حال متشخصة لو اخذت تلك الحال بصفاتها كانت ايضا بمنزلتها لكنها
تستند الى مبادي كل واحد منها نوعه في شخصه فيستند الى امور شخصية وقد قلنا ان
مثل هذا الاستناد قد يجعل للشخصيات رسما ووصفا مقصورا عليها فان كان ونحو
كما انك اذا تعلم حركات السماوات كلها فانت تعلم كل كسوف وكل اتصال وكل
انفصال جزئي يكون بعينه ولكنه على نحو كلي لانك تقول في كسوف ما انه كسوف يكون
بعد زمان حركة كذا من كذا الى كذا شماليا نصفيا ينفصل القمر منه
الى مقابلة كذا ويكون بينه وبين كسوف مثله سابق له او متأخر عنه مدة كذا وكذلك بين
الكسوفين الاخرين حتى لا تقدر عارضا من عوارض تلك الكسوفات الا علمته و
لكنك علمته كليا لان هذا المعنى قد يجوز ان يحمل على كسوفات كثيرة كل واحد منها يكون حاله
تلك الحال لكنك تعلم بحجة ما ان ذلك الكسوف لا يكون الا واحدا بعينه وهذا لا يدفع
الكلية ان تذكرت ما قدمناه قبل انتهى نقل لفظه وبالجملة فمذهب الشيخ ان علمه تعالى
بجميع الموجودات حتى الشخصيات على الوجه الكلي وليس مجرد ذلك انه يعلم طبائع الاشياء

ونوعها تماما لا تشخصا تماما حتى يلزم ان يغيب عن علمه بعض الخصوصيات كما توهم بعضهم بل
مذهبه كما نص عليه ان الباري تعالى يعلم الشخصيات كلها كما يعلم الاجناس والانواع لكنه
يعلمها بنعوت وصفات كلية نوعها منحصر في شخص منها وبعض المتاخرين كالمحقق الطوسي
ومن في طبقته لما لم يحققوا القول بتقرر رسوم المعقولات في ذاته وطعنوا عليه في
ذلك لكنهم لم يتم الامر في تحقيق العلم بل لم يسلموا ما ذهب اليه في ذلك ونحن قد اجبنا عن
اعتراضاتهم على الشيخ وبينا وجه القصور في ايراداتهم عليه وكيفية علم الباري بالاشياء
ليست كما زعموه ولا كما قرره الشيخ بل كما حققناه وهو على ما سنذكره في فصل اسماء الله

فصل في ان العلم بالجزئيات كيف يعقل تغيره قال الشيخ في الشفاء حيث اراد ان يقرر
ان الاشياء الجزئية كيف تعلم وتدرك علما وادراكا لا يتغير معهما العالم وكيف تعلم و
تدرك علما وادراكا لا يتغير معهما العالم بهذه العبارة فانك اذا علمت امر الكسوفات
كما توجد جزئيات او لو كانت موجودة دائما كان ذلك علما لا بالكسوف المطلق بل بكل
كسوف كائن ثم كان وجود ذلك الكسوف وعدمه لا يغير منك امرا فان
علمك في الحالين يكون واحدا وهو ان كسوفا له وجود بصفات كذا بعد كسوف كذا
وبعد وجود الشمس في الحمل كذا في مدة كذا ويكون بعد كذا وبعده كذا ويكون هذا
العقد منك صادقا قبل ذلك الكسوف ومعه وبعده واما ان دخلت الزمان في ذلك
فعلمت في آن مفروض ان هذا الكسوف ليس بموجود ثم علمت في آن آخر انه موجود لم يبق
علمك ذلك عند وجوده بل كان يحدث علم آخر ويكون فيك التغير الذي اشرنا اليه ولم
يصح ان يكون في وقت الانجلاء على ما كنت قبل الانجلاء هذا وانت زماني وآني و
الاول الذي لا يدخل في زمان وحكمه فهو بعيد ان يحكم حكما في هذا الزمان وذلك الزمان
من حيث هو فيه ومن حيث هو حكم منه جديد او معرفة جديدة انتهى كلامه وتوضيحه ان
العلم الانفعالي الذي يحصل بالاشياء من الاشياء لا من جهة العلم باسبابها التصوري
لا بد وان يتغير بتغيرها فكما اذا علمت ان زيدا انه في الدار عند كونه فيها فاذا خرج زيد
عن الدار فاما ان يبقى العلم الاول او لا يبقى فان بقي لم يكن علما بل جهلا فذلك العلم
قد تغير عن كونه علما واما ان لم يبق فالتغير ههنا اوضح وقال بعض الناس العلم بان الشيء
سيوجد هو بعينه العلم بوجوده اذا وجد ذلك الشيء وهذا باطل لوجهين الاول
انه لو كان كذلك لوجب اذا علمنا في وقتنا هذا ان زمانا من الازمنة سيوجد نحو ان
نعلم في النهار بان الليل المستقبل سيوجد ثم جاء الليل ونحن في مكان لا نميز بين
الليل والنهار ان نكون عالمين بوجود الليل اذ فينا علم بذلك ولو علمنا في وقتنا
هذا ان الشمس ستطلع بعد وقتنا هذا ثم طلعت ان نكون عالمين بطلوعها و
ان لم نشاهدها ولا اخبرنا بها ولا عرفنا ضياءها اذ فينا علم بذلك والتالي في
المثالين باطل فكذا المقدم والثاني ان العلم يستدعي صورة مطابقة للمعلوم وكون
الشيء سيوجد مغاير لكونه موجودا الان فلو لم يختلف المفهوم من قولنا الشيء
سيوجد الذي هو تعدد في الحال لم يتحقق حدوثه في الزمان المستقبل بل ذاتا
المعلومان في انفسهما متغايرين وقتا فتين وجب ان يكون الصورة التي هي صورتهما
في الذهن متغايرين متنافيين لكن هذا التغير العلم الماخوذ من الامور المتجددة

على ما وصف تجددها لا بد وان يكون متغيرا تبعا لمعلومه واما العلم الحاصل من جهة اخرى
ومبدأ العلم فهو غير تابع لمعلومه ولا متغير بتغير معلومه قال المحقق الطوسي في
شرح رسالة مسألة العلم فلا باس ان نذكر الاشياء التي تختص بتحقيق هذا المقام الكثرة لها
حقيقة واحدة والكثرة المتفقة الحقيقة انما يكون احادها متمايزة اي لا توجد الا
او مقارنة والاول منها لا يوجد الا مع زمان او في زمان فان العلة الاولى للتغير هي الحركة
لكونها لذاتها متجددة ومنصرمة على الاتصال ومتجزئة بنسبة ما هو فيه او معه زماني لا محالة اي لا يكون
الا في مكان او مع مكان فان العلة الاولى للتكثر في هذا النوع الموجود الذي يتحمل
الوضع لذاته اي يمكن ان يشار اليه اشارة حسية ويلزمه التجزؤ اولا واختلاف الاوضاع
بمعنى ان يكون لبعض اجزائه نسبة الى البعض بان يكون منه في جهة من الجهات وعلى بعد
من الابعاد وكل موجود يكون بهذه الصفة فهو مادي والطبائع المعقولة اذا تحصلت في
اشخاص كثيرة يكون الاسباب الاول لتعين اشخاصها وتشخصها اما الزمان كالحركات
واما المكان كالاجسام او كلاهما كالاشخاص المتغيرة المتكثرة الواقعة تحت نوع من
الانواع وما لا يكون مكانيا ولا زمانيا فلا يتعلق بهما ويتنزه العقل عن اسناده الى
احدهما كما قيل الان من حيث يقال الان انه متى يوجد واين يوجد وكون الخمسة نصف
العشرة في اي زمان يكون وفي اي بلدة يكون بلى اذا تعين شخص منهما كهذا الانسان
او هذه الخمسة والعشرة فقد يتعلق بهما بسبب تشخصهما وكون الاشخاص المتفقة الحقائق زمانيا
او مكانيا لا يقتضي كون المختلفة الحقائق غير زمانية وغير مكانية فان كثيرا منها لا يوجد الا
متعلقا بالزمان والمكان كالاجرام العلوية باسرها وكليات العناصر السفلية واذا تقرر
هذا فلنعد الى المقصود ونقول اذا كان المدرك امرا يتعلق بزمان ومكان فانما يكون
هذه الادراكات منه بآلة جسمانية لا غير كالحواس الظاهرة والباطنة او غيرها فانه يدرك
المتغيرات الحاضرة في زمانه ويحكم بوجودها ويفوته ما يكون وجوده في زمان غير ذلك الزمان
ويحكم بعدمه بل يقول انه كان او سيكون وليس الان ويدرك المتكثرات التي يكون ان
في الجهات ويحكم عليها بانها في اي جهة منه وعلى اي مسافة من بعد عنه اما المدرك الذي
لا يكون كذلك فيكون ادراكه تاما فانه يكون محيطا بالكل عالما بان اي حادث يوجد في اي
زمان من الازمنة وكم يكون من المدة بينه وبين الحادث الذي يتقدمه او يتاخر عنه و
لا يحكم بالعدم على شيء من ذلك بل بدل ما يحكم المدرك الاول بان الماضي ليس موجودا
في الحال يحكم بان كل موجود في زمان معين لا يكون موجودا في غير ذلك الزمان من الازمنة
التي قبله او بعده ويكون عالما بان كل شخص في اي جزء يوجد من المكان واي نسبة يكون
بينه وبين ما عداه مما يقع في جميع جهاته وكم الابعاد بينهما جميعا على الوجه المطابق
للوجود ولا يحكم على شيء بانه موجود الان او معدوم او موجود هناك او معدوم او حاضر
او غائب لانه ليس بزماني ولا مكاني بل نسبته جميع الازمنة والامكنة اليه نسبة واحدة وانما يختص
بالان او بهذا المكان او بالحضور والغيبة او بان هذا الجسم قدامي او خلفي او تحتي من يقع
وجوده في زمان معين ومكان معين وعلمه بجميع الموجودات اتم العلوم واكملها وهذا
هو المعبر بالعلم بالجزئيات على الوجه الكلي واليه اشير بطي السموات التي هي جامع الازمنة

والا مكنه كلها كطي السجل للكتب فان القارئ للسجل تتعلق تلاوته بحرف حرف على التوالي
ويغيب عنه ما تقدم تلاوته او ما سيأتي بعده اما الذي بيده السجل يعلم ما يكون
فيه اذ الجميع الحروف فيه واحدة ولا تفوته شئ منها وقال بعد ان هذا النوع من
الادراك لا يمكن الا لمن يكون ذاته غير زماني وغير مكاني ويدرك لا بآلة جسمانية ولا
ولا يتوسط شئ من الصور ولا يمكن ان يكون شئ من الاشياء كليا كان او جزئيا على
اي وجه كان الا وهو عالم به فلا يعزب عنه مثقال ذرة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات
الارض ولا رطب ولا يابس الا احصيها ثبت عنده في الكتاب المبين الذي
هو دفتر الوجود فان الوجود يشمل كل شئ ماض وحاضر او مستقبل او توصف به
الصفات على اي وجه كان اما العلم بالجزئيات على الوجه الجزئي المذكور فهو لا
يصح الا لمن يدرك ادراكا حسيا بآلة جسمانية في وقت معين ومكان معين وكما لا
يقال للباري تعالى انه عالم بالمذوقات والمشمومات والملموسات ولا يقال انه ذائق او
شام او لامس لانه منزه عن ان يكون له حواس جسمانية ولا نقص في ذلك تنزيهه بل يوكد
كذا نفي العلم بالجزئيات المتغيرة على الوجه المدرك بالآلات الجسمانية عنه تعالى لا يشتمل
على تنزيهه بل تؤكده ولا يوجب ذلك تغيرا في ذاته الوحدانية ولا في صفاته الذاتية
التي يدركها العقول انما يوجب التغير في معلوماته والاضافات التي بينه وبينها فقط
هذا ما عندي من التحقيق في هذا الموضع انتهى وحاصل ما افاده هذا المحقق النحرير
ان المدرك اذا لم يكن وجوده وجودا ماديا واقعا تحت الزمان والمكان كانت له جميع
انحاء الاكوان الزمانية والمكانية كما هي عليه كل في مكانه وزمانه دفعة واحدة من غير
تجدد في علمه لكونه غير واقع تحت الزمان والمكان وان كان معلوماته كذلك لكن العلم
بها من ذلك العالم غير متغير وبالجملة هي في انفسها وان كانت متغيرة زمانية ومكانية لكنها
من جهة نسبتها الى ذلك العالم الذي هو عن سلسلة الزمانيات والمكانيات ثابتة غير متغيرة
ولا مختلفة بالتجدد والانقضاء والحضور والغيبة اقول هذا موضع انظار الاول
قد علمت مما بينا لك ان المادة الجسمية مناط العدم والجهالة وكما ان الصورة
العقلية معلومة بالذات وحقيقة سواء علم بها عالم من خارج او لم يعلم فتلك الصورة
الجسمية مجهولة بالذات وحقيقة سواء كان في الوجود جاهل او لم يكن وكذلك حال
الاعدام والقوى والامكانات وسائر الامور العدمية او ضعيفة الوجود
فانها لا صورة عقلية لها لتوغلها في الجسمية فمن رام ان يعقل الهيولى الاولى كما هي
عليه لم يمكنه الا ان يتصور عقله بالضعف تجوهر الهيولى بحسب الحقيقة حيث لا صورة
لها في الوجود الا قوة الصورة واستعداد او ما هو استعداد الصورة عن الصور وكل معقول
الذات له صورة لا مادي وهكذا القول في الاجسام المادية وذوات الاوضاع
ولو ما بينها لدى الحكماء قد حكموا بان وجود المحسوس بما هو محسوس لا يمكن ان يكون معقولا
كما ان وجود المعقول بما هو معقول لا يمكن ان يكون محسوسا ولا مدركا بالآلة الجسمانية
واتفقوا على صحة هذه الدعوى برهانا قطعيا لا يمكن القدح فيه اصلا وثانيها ان
انحاء وجودات الاشياء في انفسها بحسب ما هو الامر عليه في الواقع لا يختلف بالقياس
الى شئ دون شئ لانها ليست في حد ذاتها من باب المضاف حتى يختلف باختلاف ما اضيف
اليه فالمادي في نفسه مادي ابدا والمتغير بالذات متغير دائما وحقيقة المكاني المكانية

وكونه وجود

وكونه وجوده عبارة عن كونه كل جزء منها مباينا لغيره غير مجتمع معه في الحضور وهذا
الحكم لا يختلف بالقياس الى مدرك دون مدرك حتى لو فرضنا حدقة الناظر بقدر الفلك الاعظم
كان اختلاف المنظور اليه والمدرك في القرب والبعد والانقسام بحاله وكذا جميع الزمانيات
من الزمانيات وكون وجودها عبارة عن كون كل جزء منها موجودا عند عدم الآخر ممتنع اجتماع
الاجزاء ليس منها في الوجود سواء كان بالقياس الى ما فيها او بالقياس الى شئ آخر وثالثها قد
اقمنا البرهان على ان جميع الطبائع الجوهرية المتعلقة بالمواد فلكية كانت او عنصرية هي
متجددة الوجود والحدوث ولها التجدد والحدوث في كل آن من الآنات فما كان وجوده
وجودا تجدديا كيف يكون ثابتا قديما اما بالقياس الى موجود آخر ورابعها ان العلم
بالاشياء اما ان يستفاد من الاشياء او هو عين الاشياء او يستفاد من اسبابها وعللها
على ترتيبها السببي والمسببي اما الاول فيجب تغيره بتغير المعلومات واما الثاني فالعرفه اظهر و
اما الثالث فهو متصور على وجهين احدهما ان يكون العلم بسلسلة الاسباب تصورا عقليا لا يدرك فيه
وجودها كما هو المشهور من اتباع المشائين كالشيخ الرئيس ومن تقفى اثره فسلك
الصورة لا محالة صورة عقلية كلية على ترتيب سببي ومسببي بحسب الاسباب وعللها متناهية الى الاول
لا عامات وكليات كلية مخصصة للجزئيات على وجه كلي لا تؤدي ذلك العلم الا الى تعرف
حال التشخصات بما هي تشخصات اذ العلم الانطباعي الذهني وان تخصص الف تخصيص
لا يفيد التشخص ولا يخل العموم بحيث تمتنع تصوره على اشتراك بين الكثرة وثانيهما
ان يكون العلم بها بنفس وجودها وهذا اتم العلوم لان هذا العلم يكشف جميع
الاشياء كلياتها وجزئياتها وطبائعها وتشخصاتها وجميع ما لها من العوارض والهيئات
على وجه شخصي يقدس عن التغير لكن تحقق هذا العلم موقوف على معرفة العقل البسيط الذي
لواجب الوجود وللمفارقات النورية العقلية الترتيب كالافلاك الحسية بعضها ببعض
احاطة عقلية وهي مفاتيح الغيب التي لا يعلمها الا هو وبهذا العلم وجود جميع الموجودات
العقلية والحسية وبه حضور جميع الموجودات حتى الماديات وملاحظتها على سبيل الاحاطة
وخامسها ان العلم عند هذا المحقق ليس من قبيل الاضافة حتى يحكم بان المدرك الخارج عن
سلسلة الزمان والمكان يدرك الزمانيات والمكانيات بمجرد اضافة اليها لو صحت
تلك الاضافة اليها خارج عن العلم والادراك عند هذا المحقق عبارة عن نفس
حصول صورة الشئ عند النفس فعلى هذا لا بد من ان يعلم ان هذه الصور الموجودة في
المكان والزمان من اي قسم من اقسام العلوم والادراكات فانها لو كانت صورا
علمية فهي اما محسوسة او متخيلة او موهومة او معقولة اذ الادراك منحصر في هذه
الاوصاف الاربعة لكنها ليست شيئا منها كما اعترف به هذا النحرير حيث نفى عن
كلا منها وذكر ان كلا منها من تلك الادراكات لا يحصل الا مع ضرب من التجريد اما عن
المادة كالحس او عنها وعن بعض صفاتها ايضا كالتخيل او عنها وعن جميع صفاتها الا
الاضافة اليها كالتوهم او عنها وعن صفاتها وعن الاضافة اليها جميعا كالتعقل فلو
ان هذه الصورة متغمرة في المواد غير مجردة عن بعضها فضلا عن صفاتها او اضافتها فلو
كانت مع ما لها من الوجود المادي مدركة يلزم قسما آخر من الادراك غير تلك الاقسام مع انحصار
فيها في هذه الاربعة وكما يؤيده ما ذكرناه من ان مجرد الاضافة لشئ الى امر موجود على اي نحو كان

من الوجود لا يكفي في العاقلية قول الشيخ في الهيات الشفاء حاكيا عن كيفية علم الله تعالى
ان الاضافة العقلية اليها اضافة اليها كيف وجدت والا لكان كل ما يتصور صورة وماده
من شأن تلك الصورة ان تعقل بتدبير في تجريدها وغيره يكون هو عقلا بالفعل بل
هذه الاضافة له اليها وهي بحال معقولة لو كانت من حيث وجودها في الاعيان لكان
انما يعقل ما يوجد في كل وقت ولا يعقل المعدوم منها في الاعيان الا ان يوجد فيكون
لا يعقل من ذاته انه مبدء ذلك الشيء على ترتيب الا عند ما يصير مبدء فلا يعقل ذاته
ذاته من شأنها ان يفيض عنه كل وجود وادراكها من حيث انها كذا الوجه ادراك
الاخر وان لم يوجد فيكون العالم الربوبي محيطا بالوجود الى اصل الى فصل في الممكن يكون
لذاته اضافة اليها من حيث هي معقولات لا من حيث لها وجود في الاعيان انتهى كلامه وحاصله
ان وجود الشيء في الاعيان مع وجود المدرك في الاعيان لا يكفي في اضافة العقلية اليها
بل لا بد في الاضافة العقلية من كون المدرك بحال معقولة اي يكون وجوده وجودا عقليا
حتى يمكن حصول الاضافة العقلية اليها والوجود العقلي لا يكون الا للصور المفارقة عن المواد
ودون المقارنة لمادة فقد علم ان الموجودات المادية من حيث وجودها هذا الوجود لا يمكن
حصول الاضافة العقلية اليها

فصل

في تفسير المعاني للعقل اعلم ان النفس الانسانية كما علم
في كتاب النفس لها قوتان عالمة وعاملة والعاملة من هذا السافل تحفظ عن العالمة والعكس
بخلاف نفوس سائر الحيوانات لانها مشغولة بعيدة عن جهة القوى اما العاملة فلا يمكن
الافعال الانسانية قد يكون حسنة وقد يكون قبيحة وذلك الحسن والقبح قد يكون العلم به حاصلا عن
كسب وقد يحتاج الى الكسب انما يكون بمقدمات يلائمها فاذن يتحقق هاهنا امور ثلاثة الاول
القوة التي تكون بها التمييز بين الامور الحسنة والامور القبيحة والثاني المقدمات التي يستنبط
الامور الحسنة والقبيحة والثالث نفس الافعال التي يوصف بانها حسنة وقبيحة واسم العقل واقع
على هذه المعاني الثلاثة بالاشتراك فالاول هو العقل الذي يقول الجمهور في الانسان انه
عاقل وربما قالوا انه عقل بمعنى انه كان عاقلا وربما يمتنعوا ان يسموه عاقلا ويقولوا
ان العاقل يحتاج الى دين ... انما يعنون بالعاقل من كان فاضلا جيد الروية في
استنباط ما ينبغي ان يؤثر من خير او يجتنب من شر والثاني هو العقل الذي يردده المتكلمون
على السنتهم فيقولون هذا ما يوجبه العقل او ينفيه العقل او يقبله او يرده فانما
يعنون به المشهور في بادي الراي عند الجميع فان بادي الراي المشترك عند الجميع او الاكثر يسمى
المقدمات المقبولة والاراء المحمودة عند الناس يسمونه العقل والثالث ما يحصل في
النفس الاخلاق ويزداد بالمواظبة على الافعال والتجربة والعادة على طول الزمان يكتسب
بها خلقا وعادة ونسبة هذه الافعال اليها انما يستنبط من عقل عملي كنسبة مبادي العلم النظري
والتصديق الى العقل النظري واما القوة العالمة فهي العقل المذكور في كتاب النفس
فاعلم ان الحكماء يطلقون اسم العقل تارة على هذه القوة وتارة على ادراكات هذه
القوة اما الادراكات من التصورات والتصديقات التي حصلت للنفس بحسب الفطرة او
التي حصلت لها بالاكتساب وقد يخصون اسم العقل بما يحصل بالاكتساب واما القوة فيقول
لا شك ان النفس الانسانية قابلة لادراك حقائق الاشياء فلا يخلو اما ان يكون خالية عن كل
الادراكات او لا يكون فان كانت خالية مع انها تكون قابلة لتلك الادراكات كانت كالهيولى
التي ليس لها الا القوة والاستعداد وهي غير لابسة لشيء من الصور فهي بالقوة الى
الفعل فسميت في تلك الحالة عقلا هيولانيا وان لم يكن خالية فلا يخلو اما ان تكون الى حصولها
من العلوم الاوليات فقط او يكون قد حصلت النظريات مع ذلك فان لم تحصل فيها

الا الاوليات

الا الاوليات التي هي آلة في اكتساب النظريات فهي في تلك الحالة لها عقلا بالملكة
قدرة الاكتساب وملكة الاشتغال بالاثارة العقلية بالفعل فانما لم يتم هذه المرتبة سميت
عقلا بالفعل لان الوجود العقلي لم يحصل ولا يحصل بادراك الاوليات والمفهومات العامة لان
الشيء لا يحصل بالفعل بادراك مبهم عام فلم يتعين امر المحصل اذ نسبة القضايا الاولية الى المعقول
الى الصور العقلية النظرية كنسبة الحسية المشتركة الى الطبائع التي هي في المحسوس فكما ان الشيء
الخارجي لا يصير موجودا في العين بمجرد الحسية ما لم يحصل مخصوصا بطبيعة مخصوصة فكذا الوجود
العقلي بالفعل لا يحصل بمجرد المفهوم الاولي العام والقضايا الاولية كمفهوم الوجود والشيئية
وكقولنا الواحد نصف الاثنين والكل اعظم من جزءه ثم ان النفس في هذه المرتبة ان
تميزت عن سائر النفوس بكثرة الاوليات وشدة الاستعداد وسرعة الانتقال الى الانوار
العقلية كفتيلة فيها كبريت لها نحو نية شديدة يكاد ذلك يشتعل نفسها كما اشار اليه تعالى
يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار سميت القوة القدسية والا فلا ولتلك اي قد حصل لها
النظريات فلا يخلو اما ان يكون تلك النظريات غير حاضرة ولا مشاهدة بالفعل لكنها متى
شاءت النفس استحضرتها بمجرد الالتفات وتوجيه الذهن اليها او هي حاضرة بالفعل و
مشاهدة بالحقيقة فالنفس في الحالة الاولى تسمى عقلا بالفعل وفي الثانية عقلا مستفادا و
هذه المرتبة ان شاهد تلك الصور من مبدء في الفياض فسميت عقلا والاصطلاح المشهور بين
الناس في ان اسامي المعقول هل هي واقعة على النفس في هذه المراتب او على ملكاتها
او على المدركات التي فيها ليس فيه كثير فائدة لما علمت ان العقل والعاقل والمعقول
في كل من هذه المراتب امر واحد بل يتنزل من راس قال المعلم الثاني ابو نصر الفارابي
في رسالته ان العقل النظري المذكور في كتاب النفس واقع عند القدماء على اربعة انحاء
عقل بالقوة وعقل بالفعل وعقل مستفاد وعقل فعال وانما استعملوا العقل في الملكة
من الاعتبار لانه ليس هذه ومن العقل الهيولاني الا تفاوت في الدرجة العقلية اذ
كلاهما بالقوة في باب العقل الذي هو المطلق وان كان احدهما اقرب الى الفعل فالعقل
الذي بالقوة هو نفس ما او جزء منها او قوة من قواها معدة او مستعدة لان ينتزع ماهيات
الموجودات كلها وصورها دون موادها فيجعلها كلها صورة لها او صورا لها وتلك
الصور المنتزعة من المواد ليست تصير منتزعة عن موادها التي فيها وجودها الا ان تصير صورا
في هذه الذات وتلك الصور المنتزعة عن موادها الصائرة صورا في هذه الذات تسمى
المعقولات تشتق لها هذا الاسم من اسم تلك الذات فصارت صورا لها وتلك الذات
شبيهة بمادة تحصل فيها صور الا انك اذا توهمت مادة جسمانية مثل شمعة ما فيها نقش او
صورة شكل فصار ذلك النقش وتلك الصورة في سطحها وعمقها جميعا واحتوت تلك
الصورة على المادة باسرها حتى صارت المادة بجملتها كانها باسرها هي تلك الصورة بان شاعت
فيها الصورة فقرب فهمك الى تفهم معنى حصول صور الاشياء في تلك الذات التي تشبه مادة و
موضوعا لتلك الصور وتفارق سائر المواد الجسمانية بان المادة الجسمانية انما تقبل
الصور في سطوحها فقط دون اعماقها وهذه الذات ليست تبقى ذاتها متميزة عن صور
المعقولات حتى يكون لها ماهية منحازة بل هذه الذات بعينها تصير تلك الصور كما لو توهمت
النقش والخلقة التي تخلق بها شمعة ما تكعيبا او تدويرا فغاصت تلك الخلقة فيها وشاعت و
تحتوي على طولها وعرضها وعمقها باسرها فحينئذ يكون تلك الشمعة قد صارت هي تلك

الجملة بعينها فعلى هذا المثال ينبغي ان يفهم حصول صور الموجودات في تلك الذات التي
سماها ارسطاطاليس في كتاب النفس عقلا بالقوة فهي ما دامت ليس فيها صور الموجودات
على المثال المذكور صارت تلك الذات عقلا بالفعل فهذا معنى العقل بالفعل فاذا
حصلت فيه المعقولات التي انتزعها عن المواد صارت تلك المعقولات معقولات
بالفعل وقد كانت من قبل ان تنتزع عن موادها معقولات بالقوة فهي اذا حصلت بعد
انتزاعها صور تلك الذات وتلك انما صارت عقلا بالفعل بالتي هي بالفعل معقولات
فانها معقولات بالفعل وانها عقل بالفعل شيء واحد بعينه ومعنى قولنا فيها انها
عاقلة ليس هو شيء غير ان المعقولات صارت صورا لها على انها صارت هي بعينها
تلك الصور فاذن معنى انها عاقلة بالفعل وعقل بالفعل ومعقول بالفعل معنى
واحد بعينه ولمعنى واحد بعينه والمعقولات التي كانت بالقوة معقولات فهي
من قبل ان تصير معقولات بالفعل فليس وجودها من حيث هي معقولات بالفعل
ووجودها في انفسها هي تابع لسائر ما تقترن بها فهي مرة اين ومرة ذات وضع
واحيانا هي كم واحيانا تكيف بكيفيات جسمانية واحيانا بان تفعل واحيانا بان
تنفعل واذا حصلت معقولات بالفعل ارتفع عنها كثير من تلك المقولات الاخر
فصار وجودها وجودا اخر ليس تلك الوجود وصارت هذه المقولات او كثير منها
تفهم معانيها فيها على انحاء اخر غير تلك الانحاء مثل ذلك الاين المفهوم منه
فانك اذا تاملت معنى الاين اما ان لا تجد شيئا من معاني الاين اصلا واما ان
تجعل اسم الاين فيها بمعنى اخر وذلك المعنى على نحو اخر فاذا حصلت المعقولات
بالفعل صارت حينئذ احد موجودات العالم وعدت من حيث هي معقولات
في جملة الموجودات وشان الموجودات كلها ان تعقل وتحصل صورا لتلك الذات
واذا كان كذلك لم يمتنع ان تكون المعقولات من حيث هي معقولات بالفعل و
هي عقل بالفعل ان تعقل ايضا فيكون الذي يعقل حينئذ ليس هو شيئا غير الذي هو
بالفعل عقل لكن الذي هو بالفعل عقل لاجل ان معقولا ما قد صار صورة له قد
يكون عقلا بالفعل في الاضافة الى تلك الصورة فقط وبالقوة بالاضافة الى
معقول اخر لم يحصل له بالفعل فاذا حصل المعقول الثاني صار عقلا بالفعل بالمعقول
الاول وبالمعقول الثاني جميعا واما اذا حصل عقلا بالفعل بالاضافة الى جميع
المعقولات وصار احد الموجودات بان صار هو المعقولات بالفعل فانه متى
يعقل الموجود الذي هو عقل بالفعل لم يعقل موجودا خارجا عن ذاته ثم يسائل
الكلام الاول فاذا كانت ههنا اشياء هي صور لا مواد لها لم يحتج تلك الذات
الى ان تنتزعها عن مواد اصلا بل تصادفها منتزعة فتعقلها على مثال ما تصادف
ذاته من حيث هو عقل بالفعل معقولات لا في مواد فتعقلها فتصير وجودها
من حيث هي معقولة عقلا ثانيا هو وجودها الذي كان لها من قبل ان يعقل
هذا العقل هذا بعينه ينبغي ان يفهم في التي هي صور لا في مواد اذا عقلت كان وجودها
في انفسها هو وجودها وهي معقولة لنا في القول في الذي هو منا بالفعل عقل في الذي
هو فينا بالفعل عقل هو القول بعينه في تلك الصور التي ليست في مواد ولا كانت
فيها اصلا فعلى ذلك المثال ينبغي ان يقال هو تلك الاشياء في العالم وتلك الصور
انما يمكن ان يعقل على التمام بعد ان تحصل المعقولات كلها او جلها معقولة وتحصل
العقل المستفاد فحينئذ تحصل تلك الصور معقولة فتصير بشكلها صورا للعقل

من حيث هو عقل مستفاد والعقل المستفاد شبيه لموضوع لتلك ويكون العقل المستفاد شبيها
بالصورة للعقل الذي بالفعل والعقل بالفعل شبيه موضوع ومادة للعقل المستفاد والعقل
الذي بالفعل صورة لتلك الذات وتلك الذات شبيهة بمادة فعند ذلك تبتدئ في الصور الكلية
الى الصور الجسمانية الهيولانية ومن قبل ذلك كانت ترتقي قليلا قليلا الى ان تفارق المواد
بانحاء من المفارقة متفاضلة في الكمال والمفارقة وكان لها ترتيب في الوجود وكان فان كان
الكلها صورة لما هو الانقص الى ان ينتهي الى ما هو انقص وهو العقل المستفاد ثم لا يزال ينحط
حتى يبلغ الى تلك الذات والى ما دونها من القوى النفسانية ثم الى الطبيعة لا يزال ينحط الى صور
الاسطقسات التي هي اخس الصور في الوجود وموضوعها اخس الموضوعات وهي المادة
الاولى انتهى كلام المعلم الثاني وفيه نصوص صريحة على اتحاد العقل بالمعقولات وعلى امكان
صيرورة الانسان عقلا بسيطا فعالا فيه يتحد المعقولات كلها ومع هذه النصوص الصريحة
من هذا المعلم وكذا ما يوجد عندنا الان في كتب اثولوجيا المنسوب الى المعلم الاول ارسطاطاليس
ربما نقله الشيخ الرئيس من بعض تلامذته وذلك الفاضل قبل المعلم اعني فرفوريوس انه صنف
كتابا في العقل والمعقولات وفيه القول باتحاد العاقل بالمعقولات وباتحاده بالعقل
الفعال وللاسكندر الافروديسي الذي وصفه الشيخ الفاضل المقدم رسالة موجودة عندنا في
هذا الباب ايضا فكيف يسوغ انكار هذا المطلب الرفيع والمبالغة في رده ثم لم يتجلى له
صورة هذه المسئلة كما نقله المتاخرون كالشيخ ومن تاخر عنه الى يومنا هذا ولا يكاد يمكن
يصل الى هذا المقام لمن لم يتمكن الوصول لمن ذكره الشيخ في اخر الاشارات

فصل في معاني العقل التي نقلها الاسكندر الافروديسي على راي المعلم الاول ارسطاطاليس
قال في تلك الرسالة العقل عند ارسطاطاليس على ثلاثة اضرب احدها العقل الهيولاني
وقوله هيولاني اعني به شيئا ما موضوعا يمكنه ان يصير مشارا اليه بوجود صورة ما فيه
وذلك اذا كان وجود الهيولى انما هو في ان يمكن ان يصير كل ما هو بالامكان في ان يكون كذلك
لهم ايضا ما بالقوة بعد فهو من جهة ما هو كذلك فهو هيولاني فان العقل ايضا الذي
لم يعقل الا انه ممكن ان يعقل فهو هيولاني وهو قوة النفس التي هي هكذا اي عقل هيولاني
وليس هو واحدا من الموجودات بالفعل الا انه قد يمكن فيه ان يكون فيه كلا ان يتصور الاشياء
الموجودة كلها ولا ينبغي لمدرك الكل ان يكون بالفعل بطبيعته التي تخصه ان يكون واحدا من
المدركات لانه لو كان كذلك لكان عند ادراكه الاشياء التي هي خارجة يشغله صورته
التي تخصه عن تصور تلك الاشياء فان الحواس ايضا لا تدرك الاشياء التي وجودها انما هو فيها
وكذلك البصر اذ هو مدرك الالوان فان الالة التي هو فيها وبها هذا الادراك لا لون لها
خاص والمشم من الحواس هكذا ليست له رايحة وبه يدرك الروائح والملمس لا يحس بما هو مثله
في الحرارة والبرودة او اللين والخشونة وذلك لانه لما كان ممكنا اذا كان جسما الا يكون لم يخلو من
الاضداد لان كل جسم طبيعي فمتكون فهو ملموس وكان لا يمكن في الحواس ان يدرك الحس شيئا هو
ولا ان يميزه كذلك ايضا اذا كان العقل مدركا ما ومميزا للمعقولات فليس يمكن ان يكون واحدا من
الاشياء التي هو مميزها لكنه يدرك الكل اذ كان يمكن ان يعقل الكل فليس هو اذن واحدا من الموجودات
لكنه بالقوة كلها فان هذا هو معنى انه عقل فان الحواس التي كانت انما تكون باجسام فليست من
الاشياء التي تدركها ولكنها اشياء اخر عدا بالفعل فان ادراك الحواس انما هو قوة لجسم ما فعل
ولذلك ليس حس ما يدرك الكل لان الحس ايضا هو شيء ما بالفعل فاما العقل فليس يدرك الا شيء

بجسم ولا هو قوة لجسم ولا منفعل فليس هو الشيء بشيء من الموجودات بالفعل ولا هو شيء اشار اليه
بل انما هو قوة ما قابلة للصور والمعقولات فهذا اذا استكمل وهذه النفس فهناك هو العقل
الهيولاني وهو الذي يجتمع فيه النفس التامة اعني النفس وللعقل ضرب اخر وهو الذي قد صار
يعقل ولم ملكة لان يعقل وقادر ان ياخذ صور المعقولات بقوته في نفسه وقياسه
الذي فيهم ملكة الصناعات القادرين بانفسهم على ان يعملوا اعمالهم فان الاول
ما كان يشبهها بهولاء بل الذين فيهم قوة يتعلمون بها الصناعات حتى يصيروا صناعا
وهذا العقل من بعد لم صارت لذلك العقل ملكة واستغنى ذلك يعقل ولم يعقل
فانما يكون في الذين قد استكملوا وصاروا هنا هو العقل الثاني واما العقل الثالث
وهو عند الاشياء الموصوف فهو العقل الفعال وهو الذي به يصير الهيولاني ملكة وقياس
هذا الفاعل كما يقول ارسطو كالشمس في ايصال الضوء لانه كما ان الضوء يجعل الالوان
المبصرة بالقوة في البصر بالفعل كذلك هذا العقل يجعل العقل الهيولاني الذي بالقوة
عقلا بالفعل بان يثبت فيه ملكة التصور العقلي وهذا هو بطبيعته معقول وهو
بالفعل هكذا لانه فاعل التصور العقلي وسايق العقل الهيولاني الى العقل بالفعل كذلك
ايضا يعقل لان الصور الهيولانية انما تصير معقولة بالفعل اذا كانت بالقوة معقولة
وذلك ان العقل يجردها من الهيولى التي معها وجودها بالفعل فيجعلها هو معقولة حينئذ
اذا عقلت كل واحدة منها فانها تصير بالفعل معقولا وعقلا ولم يمكن قبل ذلك
في طبيعتها هكذا الا ان العقل بالفعل ليس هو شيئا غير الصورة المعقولة فكذلك كل
واحدة من هذه التي كانت معقولة على الاطلاق اذا عقلت صارت عقلا لانه كما ان
العلم الذي بالفعل انما هو المعلوم الذي بالفعل والمعلوم الذي هو بالفعل انما هو
الكل وهذا العقل اذا ان يكون هو وحده يدبر هاهنا ... الى الاجزاء الارضية و
يركبها ويحللها فيكون هو خالق العقل الهيولاني ايضا واما ان يكون يفعل ذلك بمعاونة
الحركة المتشكلة التي للاجرام السماوية لان بها يكون قربها وبعدها من الشمس
فانما يكون بها وبحركة الاجرام السماوية ويكون الطبيعة هي مدبرة الاشياء مع العقل
واذا قلنا انه ايضا وذلك لان العقل وهو الاولى بوجود الاشياء التي هي غاية
الخاسة كما قال احمى المتفلسفة ولان الحاصل فيها اما عقلا او عناية متقدم الى المصالح
لان العناية التي هاهنا انما ترجع الى الاجسام الالهية انه ليس الخيال الذي يعقل ولا هو
يعقل لنا ولكن يكون فيما يكون فيما بالطبع قوام العقل الذي بالقوة الاولى ويعقل
العقل الذي هو من خارج به وليس هو صار في شيء من جهة انه يعقل بعد بل مكانا ذو
مكان لان صور المحسوسات اذا تخيل احسسنا فليس هي في الحواس على انها تصير
مواضع لها وانما يقال في العقل الذي من خارج انه مفارق وهو يفارقنا لا على انه
منتقل ويبدل الاماكن ولكنه يعني مفارقا قائما بذاته ليس هيولانيا ومفارقته ايانا ان
لا يعقل ولا يلتفت لانه كذلك كان لما صار فينا انتهت الرسالة والغرض في
نقلها زيادة التاكيد والتحقيق للقول باتحاد النفس بالعقل الفعال وبالمعقولات
في الكون المطلق غاية الغموض والدقة مما يحتاج الى زيادة بسط وتحصيل لعل
ان كان من المستعدين يكون لهم سبيل الى الوصول اليه سبيلا فصل في دفع الاشكال
على صيرورة العقل الهيولاني عقلا بالفعل ولعل يستشكل القول بهذه الصيرورة
من وجهين احدهما ما دعوا انه يلزم انقلاب الحقيقة فان العقل الالهي اسمه من جملة
الصور الطبيعية للاجسام وكلام في حصولها الاضافية المحمولة عليها وقد حصل

ايضا منها مع الجسم الحيوان انه نوع طبيعي واحد انما هو الانسان الطبيعي ويكون لصيرورته
عقلا وصورة معقولة من الصور المفارقة التي لا تعلق لها بعالم المواد والاجسام وحوالهم
ما قد اشرنا اليه من ان الوجود للشيء على المرتبة في الوجود يجوز فيه الاشتداد والاشتداد فيما
يخرج الشخص من نوع عند رجحانا القابليا الى النوع الاخر بالقوة كما في اشتداد السواد والحرارة
وغيرها وثانيهما ان الحكماء اتفقوا على تركيب الجسم من الجوهرين الهيولى والصورة من جهة ان الجسم
القابل له في ذاته ايضا قوة شيء اخر والشيء الواحد البسيط لا يمكن ان يكون فيه فعلية امر
وقوة امر اخر معا فلا بد ان يكون مركبا من الجزئين يكون باحدهما بالقوة وبالاخر بالفعل
وايضا انهم اقاموا البرهان على بقاء النفس الانسانية بانه لو فسدت لزم ان يكون فيها قوة
ان تفسد وفعل ان تبقى وكل ما فيه قوة ان تفسد فلا بد ايضا فيه ان تبقى فلزم ان يكون النفس مركبة
من قوة ان تبقى وهو محال لان النفس بسيطة ليس فيها تركيب من مادة وصورة حال وصاحب لا والا كان
الامر هكذا فكيف يجوز كون النفس بسيطة الصورة عقلية والحال انها مركبة الالزم لو كان
قوة وفعلا بالقياس الى كل واحد وكلا في ذات واحدة محسوسة او معقولة فان الحكمة الصورة
الحساسة وقوة تاخيلها محسوسا لوجبان تكثر الموضوع واما كون الشيء بالفعل تحت الصورة
الحسية وبالقوة تحت الصورة العقلية فلا يوجب اختلاف الحيثيتين وتعدد الموضوع بحسبهما وكذا
كون النفس اخر الصور الكمالية لهذه الموجودات الطبيعية لا يخالف كونها اول المواد العقلية
للموجودات الصورية الالهية فلذلك لان الموجود ما لم يتجاوز حدود الجسمية والجمادية و
النباتية والحيوانية لم يتخط الى اولى درجات العقلية الا ترى ان جميع الموجودات الطبيعية
من شانها ان تصير معقولة ومن شيء الا ويمكن ان يصير صورة العقل بانتزاعه وتجريده عن المادة
واما بنفسها الى ان تصير معقولة لاجل تجريده وغيره لتجريده حتى تصير معقولة بالفعل و تجرد
سبق الجوهر تجريد المحسوس حتى تصير معقولا ليس كحذف بعض الصفات عنه واثبات البعض
بل معناه تبدل على الوجود المادي الى الوجود العقلي لو بسطة تبدلا اولا الى الحس ثم الى الخيال
ثم الى العقل فكذلك الامر في جانب النزول فان العقل الى الحس وله درجات الحيوانية بعد قطعها
مرتبة الاسطقسات والجماد والنبات وهي في الابتداء حاملة بالفعل محصلة بالقوة كما هو الحال
في بعض الحيوانات الناقصة التي لا اختيار لها كالحيوان والحلزونات والاصداف ثم تصير
بعد استحكام هذه القوة متحدة بالفعل عاقلة بالقوة وهي العقل الهيولاني وهو كما انه
عاقل بالقوة معقول ايضا بالقوة فاذا تصورت بصور المعاني العقلية تصير عاقلة و
معقولة بالفعل وصار وجوده وجودا اخر خارجا عن موجودات هذا العالم داخلا في
العالم العقلي بخلاف الاتصال بقرب ان بعضها من هذا العالم او من علائقه وبعضها
من عالم متوسط بين العالمين فصل في الاستدلال على صيرورة العقل الهيولاني عقلا بالفعل
ومعقولا بالفعل اعلم ان الشيخ الرئيس في اشاراته وفي سائر كتبه على ان العقل بالفعل
الذي تقول بالمعقول صرح في كتاب المبدا والمعاد ببيان ذلك في الفصل السابع من المقالة الاولى
المعقود لبيان ان واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات وصرح على ذلك بقوله كل ما هو
مجرد عن المادة والعوارض فاذا اتحد بالعقل صيرته عقلا بالفعل كما لو ان الانسان في العقل بالقوة
ليكن منفصلا عنها انفصال المادة الاجسام عن صورتها فانه لو كان منفصلا بالذات
عنها ويعقلها كان ينال منها صورة اخرى معقولة والسؤال في تلك الصورة كالسؤال فيها
وذهب الامر الى غير نهاية بل الفصل هذا واقول لان العقل بالفعل انما لم يكون

حينئذ بهذه الصورة او العقل بالقوة الذي يحصل له هذه الصورة او مجموعهما ولا
يجوز ان يكون العقل بالقوة هو العقل بالفعل لحصولها له لانه لا يخلو ذات العقل بالقوة
اما ان يعقل تلك الصورة او لا يعقلها فان كان لا يعقل تلك الصورة فلم يخرج بعد الى الفعل
وان كان يعقلها فاما ان يعقلها بان يحدث لذات العقل بالقوة صورة اخرى واما
يعقلها بان يحصل هذه الصورة لذاتها فقط فان كانت انما يعقلها بان يحدث لها فيها
صورة اخرى ثم يتسلسل الى غير النهاية وان كان يعقلها بانها موجودة له فاما على الاطلاق
فيكون كل شيء حصلت له تلك الصورة عقلا لكنها حاصلة للمادة وحاصلة لعوارضها التي
تقترن بها فيجب ان يكون المادة والعوارض عاقلة لمقارنة تلك الصورة فان الصور الطبيعية
المعقولة موجودة في الاعيان الطبيعية وتلك محال فلا بد ان تجرد والتي الان تعد التي انما
حققت ذاته واما لا على الاطلاق ولكن لانها موجودة لشيء من شانه ان يعقل عقلت حينئذ
اما ان يكون معنى ان يعقل نفس وجودها له فيكون كانه قال لانها موجودة لشيء من شانه
ان يوجد له واما ان يكون ان يعقل معنى ليس نفس وجود هذه الصورة له اي جزء ذلك
المعنى حينئذ يعقل وقد وضع نفس وجود هذه الصورة له هذا خلف فاذن ليس يعقل هذه
الصورة نفس وجودها للعقل ولا وجود صورة ماخوذة عنها فاذن ليس العقل بالقوة
هو العقل بالفعل البتة الا انه لا يوضح الحال فيهما حال المادة والصورة المذكورة
ولا يجوز ان يكون العقل بالفعل هاهنا هو نفس تلك الصورة فلم يخرج العقل بالقوة الى
العقل بالفعل لانها ليست هذه الصورة بعينها بل هو قابل لها وموضع العقل بالفعل
بعينها فيكون العقل بالقوة ليس عقلا بالفعل بل موضوعا له وقابلا [illegible] عقلا بالفعل
بالقوة لانه الذي من شانه ان يكون عقلا بالفعل وليس هاهنا شيء هو عقل بالقوة الا الذي
يجري مجرى المادة فقد بينا واما الذي يجري مجرى الصورة فان كان عقلا بالفعل فهو عقل
بالفعل دائما لا انه لم يوجد وهو عقل بالقوة ولا يجوز ان يكون مجموعهما لانه لا يخلو اما
ان يكون يعقل ذاته او غير ذاته ولا يجوز ان يعقل غير ذاته لانه هو غير ذاته اما اجزاء ذاته
وهي المادة والصورة المذكورتان او شيء خارج عن ذاته فان كان شيئا خارجا عن ذاته فهو يعقله
بان يعقل صورته المعقولة فيحل منه محل المادة ولا يكون تلك الصورة هي الصورة التي يكون
فيها ان امرا اي صورة اخرى بها يصير عقلا بالفعل والا لم يكن انما تضمنها الصورة التي
بها يصير العقل بالفعل عقلا بالقوة هذه الصورة ثم مع ذلك فان الكلام في المجموع مع
تلك الصورة نفسها باق [illegible] ولا يجوز ان يكون [illegible] اجزاء ذاته لانه اما ان يعقل الجزء الذي
كالمادة او الذي كالصورة او كلاهما وكل واحد من هذه الاقسام اما ان يعقله بالجزء الذي
كالمادة او الجزء الذي كالصورة او كلاهما وانت اذ تعتبر هذه الاقسام [illegible]
فجميعها فانه ان كان يعقل الجزء [illegible] بالجزء الذي كالمادة فالجزء الذي كالمادة عاقل
لذاته ومعقول لذاته وقد [illegible] الجزء الذي كالصورة [illegible] ولكن ان كان
يعقل الجزء الذي كالمادة بالجزء الذي كالصورة والجزء الذي كالصورة هو [illegible]
الذي بالقوة والجزء الذي كالمادة هو المبدع الذي كالصورة والعقل [illegible]
الواجب ولكن ان كان يعقل الجزء الذي كالمادة بالجزئين جميعا فصورة الجزء الذي كالمادة
حال [illegible] الجزء الذي كالمادة والجزء الذي كالصورة فهو [illegible] ذاتها هذا خلف [illegible]
مثل هذا في جانب الجزء الذي كالصورة وكذلك ان وضع انه يعقل كل جزء بكل جزء
فقد بطلت هذه الاقسام [illegible] الصورة العقلية [illegible] الا العقل بالقوة
نسبة الصورة الطبيعية الى الهيولى الطبيعية [illegible] العقل بالقوة الحد

ذاتا بهما شيئا واحدا فلم يكن قابل ومقبول متميزي الذات فيكون حينئذ العقل بالفعل هو بالحقيقة
الصورة المجردة المعقولة وهذه الصورة اذا كانت تجعل غيرها عقلا بالفعل بان يكون له
فان كانت قائمة بذاتها فهي اولى بان يكون عقلا بالفعل فانه لو كان الجوهر الناري قائما بذاته
لكان اولى بان يحرق والبياض لو كان قائما بذاته لكان اولى بان يفرق البصر وليس يجب في
المعقول ان يعقله غيره لا محالة فان العقل بالقوة يعقل لا محالة ذاته انه هو الذي
من شانه ان يعقل غيره فقد اتضح من هذا ان كل ماهية مجردة عن المادة وعوارضها فهي معقولة
بذاتها بالفعل وهي عقل ولا تحتاج في ان يكون معقولة الى شيء اخر يعقلها انتهى كلامه ولو
ولعل الشيخ تكلم هاهنا على طريق التكلف والمداراة مع طريقة المشائين [illegible]
تعليمه الى تحقيق هذا المرام والا لوجب عليه ان يدفع بعض النقوض الواردة عليه
لكونه مدافعا لكثير من الاحكام التي ذهب اليها هو واشباهه من الحكماء وبالجملة ففيه مواضع الانظار
الاول انه لا احد ان يختار الشق الاول وهو ان العقل بالفعل بالحقيقة هو العقل بالقوة عند
حلول الصورة المجردة كما ان الحاس بالفعل هو القوة الحاسة عند حلول الصورة المحسوسة فيه
العقل بالقوة يعقل الصورة لاجل حصولها له فيه كيف ما كان اولا لاجل حصولها في شيء من شانه
ان يعقل فيعقل الحق هو الشق الاخير وهو ان يعقل تلك الصورة لانها حلت في شيء من شانه ان
يعقل وقوله بعد هذا الكلام انه انما عقلها لاجل وجودها لشيء من شانه ان يوجد له معقول
ليس محصله هذا الكلام بيان التجريد او اللمية في كون الصورة المجردة معقولة للعقل بالقوة
حتى يلزم تعليل الشيء بنفسه بل المراد ان وجود الصورة المعقولة للعقل بالقوة ليس كوجود
الصور الطبيعية المكتنفة بالغواشي للمادة لان المادة ليس من شانها ان يكون عاقلة ولا من
شان الصور المخلوطة بالعوارض الجسمانية ان يكون معقولة بخلاف الصورة المجردة المقارنة
للعقل الهيولاني فانه يعقلها لان من شانه ان يوجد له تلك الصورة لا من وجود الشيء كوجود
الصور الطبيعية لموادها او نقول على سبيل التعليل ان العقل بالقوة انما يعقل تلك
الصورة لاجل حصولها له حصول امر وجودي مستقل الوجود الا ان العقل بالقوة هو
بعينه النفس الناطقة الانسانية واذا صار هو بعينه معقولا بالفعل يلزم ان ينقلب فيه الانسان
هو بعينه العقل المفارق والشيخ عرف كل مثل هذا الانقلاب في الجواهر سيما فيما لا مادة له
فان النفس الانسانية عنده مجردة عن المادة في اول الفطرة فكان يجب عليه بالتصحيح
القول كما فصلنا في مباحث القوة والفعل ومباحث الحركة وغيرها في الرابع انه يلزم
عليه ان يزداد عدد المفارقات المحضة كلما خرج عقل الى الفعل والفاعل يلزم ان يصير
اشخاص كثيرة بالعدد تحت حقيقة واحدة نوعية من غير مادة وتعلق بالمادة وتلك الحقيقة
هي الحقيقة الانسانية الخامس ان قوله في الاستدلال على ان المعقول بالفعل لا يحتاج في كونه
معقولا الى شيء اخر غير ذاته بان العقل بالقوة يعقل لا محالة ذاته انه هو الذي من شانه ان يعقل
غيره يدل على انه لم ينكشف عنده هذا السبيل حق الانكشاف فان العقل الهيولاني عنده شيء لا
القوم ليس الا المفارق الذات حتى يوجد ذاته له ويدرك ذاته على الوجه الذي ذكره وبالجملة
القائل بهذا المطلب الرفيع العالي يحتاج الى الخوض في اللجج والتصرف الشديد في كثير من الاصول
الحكمية والعدول عن طريقة الجمهور كما هو شان السالك للسبيل الالهي وحمى العناية للسالكين
في مواقعهم ومساكنهم الاولى والعلم عند الله **فصل** في الاوليات ونسبتها الى
الثواني والرابع في اول الاوائل اعلم انه لا يجوز تحصيل الاوليات بالاكتساب من حد
او برهان اما في باب التصورات فكمفهوم الوحدة العام والشيئية والحصول

بالقوة الى العقل ح

واثباتها فلا يمكن حصولها بالتوصيف الحدي او الرسمي اذ لا حد لهما ولا شيء اعرف
منهما واما من باب التصديقات فكقولنا النفي والاثبات لا يجتمعان في شيء ولا يخلو
عنهما شيء فلا يمكن اقامة البرهان عليها والا لزم الدور لان الذي يجعل دليلا على شيء او
فهو الذي يدل على انتفاءه او ثبوته على استحالة اخر او ثبوته واذا جاز خلو الشيء عن
الثبوت والانتفاء لم يحصل الامر في ذلك الدليل الى الخلو عن الطرفين واذا جاز خلوه عن
النفي والاثبات لا يبقى له دلالة على ذلك المدلول فاذن ما دل على ثبوت هذه القضية
لا يدل عليها الا بعد ثبوت هذه القضية وما كان كذلك لا يمكن اثباته الا بالمنهج الدوري
وهو ممتنع وبهذا بعبارة اخرى كل دليل يدل على انهما لا يجتمعان في شيء فلا بد ان
يعرف منه اولا ان كونه دليلا على هذا المطلب لا كونه دليلا عليه لا يجتمعان فيه ولو جاز
ذلك واحتمل لم يكن اقامة الدلالة على اشتماله لامكان الاجتماع مانعا من اشتماله لذلك الاجتماع
ومع هذا الاحتمال اي كون الدليل كما دل على امتناع اجتماعهما كذلك لم يدل على ذلك الاجتماع
لم يكن الدليل دليلا ولم يحصل المطلوب فاذا كانت دلالة الدليل على هذه القضية موقوفة
على ثبوتها القضية اولى لزم ثبوت الشيء بنفسه فيثبت ان اقامة الدليل على ثبوت هذه القضية
غير ممكن واما سائر القضايا والتصديقات البديهية والنظرية فهي متفرعة على هذه القضية
ومتقومة بها ونسبتها الى الجميع كنسبة الوجود الواجبي الى وجود الماهيات الممكنة لان جميع القضايا
يحتاج التصديق بها الى التصديق بهذه القضية وهي اولية التصديق غير مفتقرة الى تصديق
اخر وكما ان الواجب جل ذكره هو الموجود المطلق البحت من غير تقييد وتخصيص بمعنى خاص
فان قولنا هذا ملك وهذا انسان معناه انه موجود خاص فكذلك لا غير وانه موجود هو وجود
هو انسان فقط لا شيء اخر من جماد او نبات او عقل وغير ذلك من الوجودات الخاصة ولهذا
قيل كل ممكن زوج تركيبي لان وجوده مقيد بسلب سائر الوجودات عنه فان وجود غيره وجود بحت
الا وهو مقيد بمعنى مخصوص فكذلك كل قضية غير اولى الاوائل بديهية كانت او نظرية فهي
ما يحصل هذه القضية مع قيد مخصوص فان العلم بان الموجود اما واجب او ممكن علم بان
الموجود علم بان الوجود لا يخلو عن ثبوت الوجوب لا بثبوته او عن ثبوت الامكان او لا ثبوته
وهذا بعينه العلم الاول بالقضية الاولية لكن مع قيد خاص في قولنا الكل اعظم من الجزء
معناه ان زيادة الكل على جزءه ما لم يكن معدومة فهي موجودة لامتناع ارتفاع الامرين
وكذلك في قولنا الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية فهي مشتملة على تلك القضية وقد تحققت
في مادة وجود المساواة وعدمها فانه لما ثبت المساواة بين اشياء كثيرة لشيء واحد في الطبيعة
النوعية يثبت عدم المساواة بينها فان طبيعتها لما كانت واحدة فلو كانت غير متساوية
لاختلفت طبيعتها فيلزم اجتماع النقيضين وكذا قولنا الشيء الواحد لا يكون في مكانين
او لو حصل في مكانين لم تتميز حالة عن حال الشيء الى حصوله في مكانين ولو لم يتميز الوحدة
في وحدته عن الاثنين فكان وجود الاثنين كعدمه فقد اجتمع في ذلك البتة الوجود والعدم فثبت
ان النقيضين الاوليين انما كانت ظاهرة الحقية لكونهما في قوة قولنا النفي والاثبات لا
يرتفعان والنقيضان الاخيران انما كانت ظاهرة لكونهما في قوة قولنا النفي والاثبات لا
يجتمعان وكذا الحكم في سائر القضايا البديهية والنظرية في رجوعها عند التحليل
الى هذه القضية فظهر ان هذه القضية اول الاوائل في باب العلم التصديقي فلذلك اتفق
الحكماء وغيرهم من اهل النظر على ان التنازع فيها لا يليق بالمكالمة والمناظرة قالوا اذ لا يمكن اقامة
البرهان على حقية هذه القضية فالذي ينازع فيها اما ان ينازع فيها لانه لم يحصل له
تصور اجزاء هذه القضية واما لكونه متحيرا واما لاجل انه تعادلت عنده الاقيسة المنتجة

للنتايج

للنتايج المناقضة والمقابلة ولم يكن له قوة يميز بعضها على بعض فضلا عن القدرة على
الجزم بثبوت بعضها ونفي الاخر فان كان من قبيل القسم الاول فعلاجه تعليم جهات اجزاء
تلك القضية وان كان من القسم الثاني فعلاجه الضرب والحرق وان يقال له الضرب واللاضرب
والحرق واللاحرق واحد واول علاج هذا القسم ليس على الفيلسوف بل على الطبيب فان مثل
هذا الانسان انما انكر ما عاند ليس لاجل نقصانه في الخلقة كالصبيان وبعض النسوان والضعفاء
بل لاضطراب على مزاجه من غلبة المرة السوداء التي تعتريها اعتدال مزاج الدماغ فعلاجه علاج
صاحب الماليخوليا وان كان من القسم الثالث فعلاجه بحل شكوكه ولكن بتقديم تعليمه الهندسيات
والحسابيات اولا ثم باحكام قوانين المنطق ثانيا ثم بانتقاله الى مبادي الفلسفة ومنها
على التدريج الى ما فوق الفلسفة وبعد الجميع يخوض في الالهيات الصرفة وحرام على اكثر الناس ان
يشرعوا في اكتساب هذه العلوم الغامضة لان اهليته ادراكها في غاية الندرة ونهاية الشذوذ
والتوفيق لها من عند الله العزيز

فصل في الطرف الثاني

البحث عن احوال العاقل وفيه فصول

فصل في ان كل مجرد يجب ان يكون عاقلا لذاته اثبات هذا المقصد في غاية السهولة بعد معرفة ماهية
العلم وان معناه وجود الصورة لشيء غير مشوب بالعدم والفقدان فان المادة غير مدركة
لذاتها اذ لا وجود لذاتها الا بالصورة والصور الطبيعية ايضا لم تدرك في ذاتها اذ ذاتها مخلوطة بالعدم
والفقد لان وجود ذوات الاوضاع والامكنة كل جزء منها له وضع اخر ومكان اخر
فلا يوجد جزء لجزء ولا الكل ولا يوجد كل لكل ولا لجزء ولا لشيء منها بالنسبة الى ما هو فيه حصول
ومالا وجدان له لشيء لا ادراك له بذلك الشيء فكل جسم وجسماني لا يدرك في ذاته لانه محتجب
عن ذاته فيكون عاقلا لذاته لان العلم نفس الوجود بشرط عدم الاحتجاب عنه والاحتجاب
الا العدم بالجسمية وعدم الحجاب ايضا يجوز لا تأكد الوجود وشدته حتى لا يكون ضعيفا مشوبا
بالنقص الذي هو ضرب من العدم ومع ذلك فقد اقمنا البرهان على ان كل صورة معقولة للنفس
بالفعل فهي بعينها عاقلة لذاتها وان لم توجد عاقل سواها في العالم ولا شبهة في ان كل صورة
مجردة سواء كانت تجردها مجردة ذاتها فهي في ذاتها معقولة على الرسم المذكور فيكون عاقلة
لذاتها كما هنا فكل مجرد عاقل لذاته وهو المطلوب واما الحكماء فالمشهور منهم في بيان هذا
المقصد انهم طرق احدها ما افاده الشيخ في كتاب المبدأ والمعاد فانه لما اقام الدليل
على ان الصورة العقلية لما اتحدت بالعقل بالقوة صيرته عقلا بالفعل لا انفعالا كلامه في هذا
المقام قال بعد ذلك حيثما تقدمنا ان الصورة المجردة لما اتحدت بغيرها صيرتها عقلا
بالفعل فاذا كانت قائمة بذاتها كانت اولى ان يكون معقولة فان الحرارة اذا صيرت الجسم
الذي هي فيه متسخنا فلو كانت قائمة بذاتها لاستقلت بتسخينها وكانت اولى بالسخونة الجسم
او الحار مفرقا للبصر بسبب حصول الشاخص فيه فلو كان قائما بذاته كان اولى بان يكون
قابضا للبصر وقد علمت ضعف ما احتج به في باب اتحاد العقل بالقوة بالصورة المعقولة فاذا
ضعف المبني عليه ضعف البناء والمبني والطريقة الثانية وهي قريبة المأخذ مما اشرنا اليه اولا
وهي ان كل ما كان مجردا عن المادة ولواحقها فذاتها المجردة حاضرة لذاتها المجردة وكل مجرد
تحضر عنده مجرد فهو يعقله فاذن كل مجرد فانه يعقل ذاته اما بيان ان كل مجرد فان ذاته
حاضرة لذاته فلان الشيء الموجود اما ان يكون موجودا لذاته قائما بذاته واما ان يكون موجودا لغيره
لغيره قائما بغيره وليس الثاني بمعقول لانه يلزم ان يكون شيء موجودا لا يكون موجودا لنفسه او لغيره لا

ما ذكره كلام لا حاصل له ومنشأ هذا الوهم ان حضور الشيء عند الشيء اما اضافة فلا يعقل ثبوتها
الا عند تغاير الطرفين وقد مر بيان كيفية الحال على نحو لا مزيد عليه وحاصله ان صحة
هذه الاضافة ودفع الحاجة الى التغاير صحة هو هنا ذات وذات الشيء ايضا فانا نعقل ذاتنا
ولسنا لكل منا ذاتان ذات تعقل وذات هي معقولة بل لكل منا ذات واحدة بلا تركيب
فاذا كنا عاقلين لذواتنا فلا بد ان يكون المعقول منا هو العاقل بعينه فعلم ان سلب الاثنينية
غير مستدع للتغاير واما بيان ان الشيء المجرد اذا حضر عنده مجرد فهو يعقل ذلك المجرد
وذلك لان المقتضي للعالمية حضور صورة المعلوم عند من له صلاحية الادراك فشرط تجرد
الصورة وقد سبق بيان مراتب الادراك بحسب مراتب التجرد وان التجرد التام للصورة هو
شرط كونه معقولا والجوهر المجرد تصدق عليه انه صورة مجردة تامة التجرد عن المادة وآثارها
فاذا تحقق الشرطان وهو الحضور للصورة مع التجرد التام وجب حصول الشرط ولا بهامه او
كونها معقولة لذاتها فذاتها عاقلة لذاتها فثبت ان كل مجرد عاقل لذاته الا انه الثانية
ما افاده صاحب التلويحات وذكر انه قد استفاد هذه الطريقة من روحانية المعلم الاول في
خلسة لطيفة شبيهة بالنوم تمثل له مخاطبا اياه قال فشكوت اليه صعوبة مسئلة العلم
فقال لي ارجع الى نفسك فينحل لك فقلت وكيف قال انك مدرك لنفسك فادراكك
لذاتك ابذاتك او بغيرها فيكون لك اذن قوة اخرى او ذات تدرك ذاتك والكلام عائد
ظاهر استحالته واذا ادركت ذاتك بذاتك فباعتبار اثر لذاتك في ذاتك فقلت بلى قال فان لم
يطابق الاثر ذاتك فليس صورتها فما ادركتها فقلت فالاثر صورة ذاتي قال صورتك
لنفس مطلقة او متخصصة بصفات اخرى فاخترت الثاني فقال كل صورة في النفس فهي
كلية وان تركبت ايضا من كليات كثيرة فهي لا تمنع الشركة لنفسها ولو فرض منعها بلا مانع
او ذوات تدرك انك وهي مانعة عن الشركة بذاتها فليس هذا الادراك بالصورة فقلت ادركت
مفهوم انا قال حيث مفهوم انا لا يمنع وقوع الشركة فيه وقد علمت ان الجزئي من حيث انه جزئي
لا جزئي كلي وهذا انا ونحن وهو لها معان معقولة كلية من حيث مفهوماتها المجردة دون
اشارة جزئية فقلت فكيف اذن قال فلما لم يكن علمك بذاتك بقوة غير ذاتك تعلم انك
انت المدرك لذاتك لا غير ولا باثر يطابق ولا بما لا يطابق فذاتك هي العقل والعاقل والمعقول
ثم قال بعد كلام اخر فاذا دريت انها تدرك لا باثر يطابق ولا بصورة فاعلم ان التعقل
هو حضور صورة الشيء للذات المجردة عن المادة وان شئت قلت عدم غيبته عنها وهذا اتم
فان النفس لكونها مجردة غير غائبة عن ذاتها فبقدر تجردها ادركت ذاتها وما غاب عنها اذا
لم يمكن لها استحضار عينه كالسماء والارض ونحوهما فاستحضرت صورته اما الجزئيات
ففي قوى حاضرة لها واما الكليات ففي ذاتها اذ من المدركات كلي لا ينطبع في الاجرام و
المدرك هو نفس الصورة الحاضرة لا ما خرج عن التصور وان قيل للخارج انه مدرك فذلك
بقصد ثان ثم ساق الكلام الى بيان امور اخرى في باب العلم والادراك وحاصل ما ذكره
ان الشيء لتجرده عن المادة يعقل ذاته بنفس وجود ذاتها لا بحصول اثر او صورة منها في
ذاتها فذاتها فكل مجرد بهذا الحكم فكل مجرد عاقل لذاته واما قوله اما الجزئيات ففي
قوى حاضرة لها واما الكليات ففي ذاتها يدل على انه يوافق الشيخ الرئيس في انكار ما نحن بصدده
القول به عن ذلك العقل [illegible] منا وكذا ادعى كلامه الذي تركنا نقلها منه في الاطناب من
مواخذات يمكن استنباطها عن الاصول التي قررناها فيما سبق الكلام الرابع انهم ذكروا ان كل
ذات مجردة يصح ان تكون معقولة وهذا مما لا شبهة فيه اذ ما من شيء الا وانه ان لم يكن معقولا
اما بذاته واما بعد عمل يجرده واما الشبهة ان ذات الباري جل مجده غير معقول للبشر فهي
منقطعة بان المانع عن ذلك تقصير ذاته معقولة لنا ليس من جهة ذاته لان ذاته في غاية الوضوح والظهور

بل من حقيقتنا

بل من حقيقتنا التي هي قوة ادراكنا وقصورها عن الاحاطة والاكتناه به فلا ندرك منه الا
بقدر قوتنا وطاقتنا ومما ذكرنا يندفع اعتراض صاحب المباحث انه يزعم ان مفهوم
الباري تعالى بعينه انك لم يسبق ذلك بان نقول حقيقة الوجود متصورة وحقيقة الباري
تعالى هو الوجود المتبري عن سائر القيود واذا كان الوجود متصورا وتلك القيود سلبية
معقولة وجب ان يكون حقيقة الباري معقولة لنا تماما واما على مذهبنا فلا يمكننا ان نقول
ذلك لانا نقول انك قد علمت ان مفهوم الوجود المشترك من الاسماء التي هي من الموجودات
فليس حقيقة الباري وان حقيقة الوجود امر متفاوت بالشدة والضعف وحقيقة الباري
وجود غير متناهي الشدة فليس بمساوي وجودات الممكنات وان كان الجميع مشتركا في مفهوم واحد
كلي عام واما سوء ظن هذا الرجل بالحكماء العارفين بالحق حيث زعم انهم رأوا ان الامتياز
بين الباري والممكنات بعد اشتراك الكل في الحقيقة الواحدة انما هو بحسب امور زائدة هي
موجودة لها ومسلوبة عنه تعالى حتى يكون الممكنات اكثر كمالا ووجودا من الباري تعالى فان كل
وجود وكل كمال وجود فهو رشح من رشحات وجوده والوجود خير محض وخيرات الموجودات من
الباري وكل خير بعده فايض من عنده والاعدام والسلوب ترجع الى اعدام وسلوب شرور
محضة وكل سلب صادق عليه تعالى فمرجعه الى سلب سلب يرجع ذلك الى الوجود البحت فان
سلب الجسمية عنه تعالى ليس لا لانه موجود بل لانه ناقص الوجود ومصحوب الشرور والاعدام و
الاستحالات وكذا سائر الصفات السلبية والواجب تعالى وجود بلا عدم وكمال بلا نقص
وحضور وجود محض بلا تغير وزوال واذ ثبت ان كل ذات مجردة فانها يصح ان يكون معقولة
عليها صحة كونها عاقلة لانها اذا صح كون ذلك المجرد معقولا صح كونه معقولا مع شيء
وقد عرفت ان كون الشيء معقولا هو حصول الصورة مساوية لذلك المعقول للعاقل فاذا عقلناه
مجرده وعقلنا معها شيئا اخر فقد قارنت صورتاهما في عقلنا وتلك المقارنة اما ان يكون من لوازم
ماهيتها او يتوقف على حصولها في الجوهر العاقل لكن القسم الثاني باطل وذلك لان كونه بحيث
تلك الصحة على حصولها في الجوهر العاقل وحصولها في الجوهر العاقل نفس مقارنتها فيلزم ان
يتوقف صحة مقارنتها على حصول مقارنتها فيكون صحة الشيء متوقفة على وجوده وذلك محال لان
امكان وجود الشيء الممكن قد يجوز ان يكون سابقا على وجوده واما القبلي فهو ممتنع السبق
فظهر ان امكان تلك المقارنة من الصور المعقولة ليس من لوازم ماهيتها فلو فرضنا صورة معقولة
موجودة في الاعيان قائمة بذاتها فيجب ان يصح عليها مقارنة سائر الماهيات وذلك انما يكون
بانطباع صور فيه فثبت ان كل ذات مجردة يصح ان يكون عاقلة لسائر الماهيات لان التعقل عبارة
عن حصول صور الماهيات للذات المجردة فاذا صح كونها عاقلة لها صح كونها عاقلة لذاتها
لان كل من عقل شيئا فيتضمن عقله لذلك الشيء عقله لذاته العاقلة فثبت ان كل مجرد يصح
ان يكون عاقلا لذاته ولغيره وكل ما يمكن ويصح في عالم الابداع بالامكان العام فهو حاصل
بالفعل على سبيل الوجوب اذ لا يتصور هناك تجدد حال او انتقال من قوة الى فعل
لعدم المادة والحركة هناك فالشيء في المفارقات كل منتظر وبهذه الطريقة تثبت علم
واجب الوجود بذاته وبالاشياء لانك قد عرفت ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من كل
الجهات وكل ما يمكن له بالامكان العام فهو واجب الوجود له بالذات وهو علم ان الحكماء الطريقة
التي بها يثبتون كون الواجب تعالى عاقلا لذاته ثم يثبتون علمه بسائر الاشياء وكان ذاته
علة لما سواه والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيجب ان يكون عاقلا لما عداه وبهذه
الطريقة يثبتون اولا كونه عاقلا للاشياء ثم يقولون عاقليته للاشياء مستلزمة لكونه عاقلا
لذاته فهذا تمام الاتقان منهم كان في هذه المسئلة واقول في هذا المسلك الاخير لا يخلو عن صعوبة واشكال

المجرد

على مقتضى القواعد المشهورة من وجوه احدها ان امكان الفرد وان استلزم امكان
الماهية وامكانها يستلزم امكان سائر الافراد لكن بشرط كون الماهية مشتركة متفقة عند احاد
ها ونسبتها الى الافراد فلا يمكن ان يقال كانت الصورة الموجودة في الذهن محل العقل المتعلق
الى نوع بعض اللوازم لكونها حالة في الذهن على ما هو طريقة القوم فيجوز ان لا يكون
المقارن من هذا القبيل واتصف كل ما يحل الطبيعة باعتبار انها في هذه كالكلية والنوعية
والاشتراك فلا يتعدى الى الخارج منها بل يجوز ان مطلق المقارنة لطبيعة حينئذ مبهمة لا
يلزم من صحة هذه المقارنة صحة كل نوع من المقارنة الا ترى ان مقارنة الصورة الخارجية
مع الصورة الموجودة غير صحيحة وثانيها ان هذه القاعدة منقوضة بالواجب الوجود لا
يصح عليه مقارنة شيء ولا الا مقارنة شيء مكتسب مستفيد من هذا المسلك علم الله تعالى بالكل
الا على قاعدة من جوز ارتسام صور الاشياء المعقولة في ذاته وثالثها انه يلزم ان يوجد
في كل واحد من العقول صور جميع الممكنات بالفعل وذلك يقتضي جهات كثيرة فوق الحصر في
المعلول الاول وذلك ينافي ما اعتقدوه من ان ليس كل واحد من العقول الا ثلث جهات على التكثير
او عشرة بالجملة هذا النهج صعب السلوك لو تم لا يتم الا بالقول بان العقل عبارة عن اتحاد
العاقل بالمعقول الذي هو المناسب لتجليات عظمته في جميع الاشياء على الوجه الارفع الاعلى

فصل في ان كل مجرد فانه عقل لذاته هذا المطلب مما يحتاج الى استئناف برهان اذ قد ادام من المطلب
الاول بحسب الطرق المذكورة ان كون الشيء عاقلا لذاته لا ينفك عن كونه معقولا لذاته
ويمكن ايضا بيانه بالطريقة الاخرى بان متى صح كونه مدركا لغيره وجب ان يكون مدركا لذاته
لانه لما كان مجردا عن المادة ولواحقها فكل ما امكن له وجب ان يكون حاصلا له بالفعل لامتناع
كونه موردا للانفعال والتجدد وليس فيه شيء بالقوة ولا يتغير فيه حالة لم يكن من قبل فكونه
ممكن المعقولية غير منفك عن كونه بالفعل معقولا فوجب ان يكون معقولا فكل ما يصح ان يكون
معقولا له بالفعل فيكون كل مجرد عاقلا لذاته دائما واعلم ان بعض من كان في عصرنا من كتب
اليه في هذا المقام اشكالا وهو ان الذي يدرك منا المعقولات قد بان وصح انه جوهر
مجرد فان كان كل مجرد عاقلا وجب ان يكون النفس الناطقة عاقلا بالفعل وليس كذلك لانا لكم
انه لما اشتغل بالبدن يعوق عن التعقل قلنا لو كان كذلك لكان يستعد بالبدن في التعقل
وليس الامر كذلك فاجاب الشيخ بانه ليس كل مجرد عن المادة كيف كان عاقلا بالفعل بل كل مجرد
عن المادة التجرد التام حتى لا يكون المادة سببا لقوامه ولا لوجه ما سببا لحدوثه ولا سببا
لشخصه بها وتهيؤها لان جعلها للخروج الى الفعل والبرهان الذي يقوم على ان كل مجرد عن
المادة عاقل بالفعل انما تقدم على المجرد التجرد التام ثم لنفس العجب المستمر ان يكون الشيء الذي
يمتنع من شيء ممكن من شيء والذي يستعمل من شيء يستعمل الشيء الذي كلامه اقول هذا المطلب مما يحتاج
الى تنقيح وكلام الشيخ غير واف بالمقصود لان احداهما تعقل النفس الناطقة عند الشيخ ومن تبعه
جوهر مجرد موجود بالفعل بحسب ذاته المجردة ولا يكتنف بشيء من العوارض المادية والمادة البدنية
والمركبات بحسب تعقلات وجودها الشخصي عن اللواحق لكنها مجردة حقيقتها اذا قوامها ذاتا وحقيقة وهويته
وجودا والبرهان السابق انما تم على ان كل ذات مجردة يجب ان ينقل على ان النفس لكونها جوهرا
مجردا يصح عليها لذاتها ان يدرك جميع المعقولات عن مادتها من قبلها حتى لو فرض سلب البدن و
عوارضه عنها وكذا اثار شواغله عن الادراكات عنها بالكلية لكانت عاقلة للحقائق وحاملة
للكتب ويمكن ان الدليل المذكور فيها الكتاب الطلب لما نعلم يقينا ان العقول الهيولانية
وانه لم يتحد بسبب العلوم من العقول الهيولانية لو فرض زوال المادة عنها ورفع شواغلها
بالكلية عن ذواتهم لا يكون علماء كالملائكة عارفين بالحقائق والصور العقلية فوجب وجوده
تحقيق الجواب عن الاشكال المذكور ان النفس الانسانية في اوائل نشأتها ليست عاقلا بالفعل لانها الى

بالمدارك

مجردة

تجردت عن المادة الطبيعية وصورتها الطبيعية لكنها غير مجردة عن الصورة الخيالية والاول يدل
اثبات تجردها لا يدل الكثير على ازيد من تجردها عن العالم الطبيعي الذي يشمل بعضه
تجردها العقلي هو اثبات كونها عاقلة للمعقولات من حيث معقوليتها وكذا ادراكها
لهذه الوحدة العقلية والبسائط العلمية من حيث وحدتها وتجردها العقلي وهذا الحكم
الذي يمكن ان يحصل وسيلة في برهان تجرد النفس لا يتحقق في قليل من النفوس الا في
والاكثر لا يمكنه هذا الترقي العقلي الى الصقع الالهي فشرب الخيال ونالهم للنفوس
عن هذه النشأة الحسية فانها انما اخرجت من نشأة الخيال الى نشأة العقل فكل
نفس انسانية اذا استحكم فيه ادراك الصور الخيالية حتى يصير خيالا بالفعل و
متخيلا بالفعل فحينئذ يتحقق عنده ان ذاته مجردة عن هذا العالم الحسي الوضعي بالجميع
ما فيه من ذوات الجهات والاوضاع لصيرورتها عين الصور الخيالية التي وجودها ليس
في هذا العالم لعدم كونها من ذوات الاوضاع القابلة للاشارة الحسية واذا استحكم
فيه ادراك الصورة العقلية بالنظر في العلوم الحقيقية والحدود الحقيقية فحينئذ لك يصير عقلا
ومعقولا بالفعل فيتحقق تجرده عن الكون مثله ليس العقل كل جمعه في جهة متى شاء
واراد لصيرورتها عين الصورة العقلية بالفعل بعدما كان كذلك بالقوة عند كونه
صورة خيالية **فصل** في ان العقل الفعال الانفوسنا قد علمت ان النفس الان تترقى
من صورة الى صورة ومن كمال الى كمال فعند ابتداء نشأتها اول انشاءها من الحسية الطبيعية
الى الصورة الاسطقسية ومنها الى المعدنية والنباتية ومنها الى الحيوانية حتى استوفت
القوى الحيوانية كلها حتى انتهت الى الملك الذات التي منها اول الاشياء الى الاشرف
الى المادة الجسمية واذا وقع لها الارتقاء منه فانما يرتقي الى اول مرتبة الموجودات
المفارقة بالكلية عن المادة وهو العقل المستفاد وهو قريب الشبه بالعقل الفعال
هو الفرق بينه وبين العقل الفعال ان العقل المستفاد صورة مفارقة كانت مقترنة
بالمادة ثم تجردت عنها بعد كونها في الاطوار والعقل الفعال هو صورة لم تكن في
مادة اصلا ولا يمكن ان يكون الا مفارقة والتحقيق انه نوع ما هو عقل بالفعل الا من جهة
الا انه الذي جعل الذات التي كانت عقلا بالقوة عقلا بالفعل وجعل المعقولات التي كانت معقولة بالقوة
وهي متخيلات معقولات بالفعل الا انه يمكن ان تخرج من القوة الى الفعل الا
لكان الشيء الواحد فاعلا وجاعلا لنفسه بالقوة فعلا وهذا محال فان المعدوم لا يصير شيئا
الا بموجود بالفعل والجسم لا يتحقق الا بمتحقق غيره ولا يتميز الا بمتميز بالذات فنسبة العقل الفعال
الى العقل الذي بالقوة نسبة الشمس الى العين التي هي مبصرة بالقوة عند الظلمة لان البصر
هو قوة ما استعدادية وهيئة ما في مادة وهو من قبل ان يبصر مبصرة ورؤيته بالقوة ومن شأنه ان يبلغ
جوهر الباصرة التي في العين كفاية في ان يصير مبصرة بالفعل ولا في جواهر الالوان كفاية في
ان يصير رؤيته مبصرة بالفعل فان الشمس تعطي البصر ضوءا تتصل به وتعطي الالوان
ضوءا تتصل بها فيصير البصر بالضوء الذي استفاده من الشمس مبصرا بالفعل ويصير الالوان
بذلك الضوء مرئية بالفعل بعد ان كانت مبصرة بالقوة وذلك الضوء نحو من الوجود
المحسوس كذلك هذا العقل الذي هو بالفعل اذا يعطيه العقل الهيولاني وجودا منزلته
وذلك الوجود من العقل الهيولاني بمنزلة الضوء من البصر وكما ان البصر بالضوء يبصر الضوء
الذي هو سبب الابصار ويبصر الشمس التي هي سبب الضوء بعينه ويبصر الاشياء

الوضعية

البصر

التي هي كانت بالقوة مبصرة مرئية فتصير مبصرة مرئية بالفعل كذلك العقل الهيولاني فانه بذلك
الوجود العقلي تعقل بنفس ذلك الوجود وبه تعقل العقل بالفعل الذي هو سبب فيضان ذلك
النور العقلي في العقل الهيولاني وبه تصير الماهيات التي كانت معقولة بالقوة معقولة بالفعل
وبه تصير ايضا هو عقلا بالفعل وهي ايضا عقولا بالفعل وقد علمت من طريقتنا ان الحس على
المحسوسات في ان الجواهر الحسية ما تدرك المحسوسات بنفس تلك المحسوسات فالبصر مثلا يدرك
المبصرات التي بالذات بنفس تلك المبصرات بالفعل فكذلك العقل بالفعل مثلا يدرك المعقولات
بالذات بنفس تلك المعقولات عند ما كانت معقولة بالفعل واعلم ان المبصر بالذات عندنا
ليست هذه الالوان والهيئات والاشكال القائمة بالمواد التي يحسبها اكثر الناس على ان لا
حضور للاجسام المادية واعراضها عند شيء اصلا وبالاحضور لها كيف يحضر عند قوة مدركة
بل المبصر بالذات عند الحس البصري هو صورة مماثلة لهذه المسماة بالمبصرات عند الناس
فنسبة الالوان التي رجعت الى المبصرات بالفعل كنسبة الماهيات التي رجعت الى الصور العقلية
ونسبة الضوء الفائض عليها من الشمس كنسبة الوجود التي جرى المادي الفائض على الصور
الطبيعية من المبدأ الحق ونسبة المبصرات بالفعل الى البصر بالفعل كنسبة المعقولات بالفعل
الى العقل بالفعل والعقل بالفعل عين معقولاتها والبصر بالفعل عين مبصراتها وبازاء
العقل الفعال في باب العقل والمعقول شيء لم يكن جوهرا جزء في باب الحس المحسوس يكون
نسبته اليهما كنسبة العقل الفعال الى العقل والمعقول فالغرض ههنا ان فعل هذا العقل
المفارق في العقل الهيولاني شبيه بفعل الشمس في الضوء الحاصل للبصر والمبصرات ولذلك
سمي بالعقل الفعال ومرتبته في الاشياء المفارقة الذوات التي ذكرت بعد المبدأ الاول
هي المرتبة العاشرة عند جمهور الحكماء فاذا حصل منه في القوة التي كثرها مراتبه من الصور
من البصر فصلح عن المحسوسات التي هي محفوظة في القوة الخيالية معقولات اولا
ثم لا والفرق بين الذوات المفارقة البرية عن القوة والانفعال هو بالكمال والنقص
وكذا الفرق بينها وبين المبدأ الاول تعالى وقد اشرنا الى ان العقل الفعال هو من نوع
العقل المستفاد وصور الموجودات حصلت له على الترتيب الاشرف فالاشرف وان لم يكن
متميزة بالوجود ولا بالحلول في الجوهر الفعال ولكنها مع ذلك مترتبة هذا الصادر العقلي ايضا
وترتيبها في العقل الفعال غير ترتيبها في العقل المستفاد وذلك لان اوائل المعقولات
عندنا اخس حدودا وكلما هو اخس اضعف فهو اقدم وجودا من قبل لنا فلذلك تبتدي بادراك الاجناس
العامة اولا والطبائع العامة معلولات للطبائع الخاصة ثم بادراك الانواع والصفات
المحصلة التي هي بالخارج وجودا مع انها هي اعرف عندنا واسهل ادراكا وما هو اتم وجودا
كان اجهل عندنا في اول الامر فلذلك ما يقع ترتيب الموجودات في نفس العقول المنفعلة
التي صارت بالفعل على عكس ما عليه الامر في العقل الفعال بهذا البحث العمومي
وانما حالها بحث البقاء فلذلك كان الواجب الجملة العقلية في الدين الالهي من
الترتيب الاشرف فالاشرف والانور فالانور على نعت الاتي ودون هذه الصور
الطبيعية كلها في العقل الفعال غير منقسمة وهي في المادة منقسمة ونقل عن المعلم الاول
ارسطاطاليس انه قال في كتاب النفس ليس يتفكر لم يكن العقل الفعال في هو غير منقسم
لم يكن ذاته اشياء عدة منقسمة بسبب المادة اشباها في جوهره فلا العقلية المادية الا منقسما
فصل في ان كل جوهر عقلي في ذاته فلا بد ان يكون عقلا لذاته عين ذاته ويكون دائما ما دامت
ذاته الذي ذكرناه في هذا الفصل ان كل جوهر عقلي في ذاته فلا يخلو اما ان يكون ذلك لاجل
حضور ذاته عند ذاته او لاجل حضور صورة اخرى عنده والثاني باطل لان تلك

الصوره

الصورة اما ان يكون مساوية لذاته في الماهية النوعية او مخالفة لها والاول باطل لان
تلك الصورة المماثلة لذاته في النوعية اذا حلت في ذاته فحينئذ لا تمتاز احدهما عن الاخرى لا
بالماهية ولا بلوازمها ولا بشيء من العوارض فلا يكون التمييز بينهما حاصلا فلا يكون الاثنينية
بينهما حاصلة وقد فرض حصولها هذا خلف وان كانت مخالفة له في الماهية لم يكن حصولها موجبا
لتعقل تلك الذات بل تعقل تلك الصورة وما حذوه عنه فثبت ان تعقل الذات ليس الا بحضور
تلك الذات عند ذاتها فيكون اما هذا ما قيل فعلى هو عندي من ضعف الدلائل وذلك
لان الامتياز بين الذوات المتماثلة في الحقيقة النوعية ولوازمها انما هو بنحو الوجودات
الشخصية بان الامتياز بين الاشخاص النوع الانساني بانحاء وجوداتها وكذا الامتياز بين
الصورة العقلية من الانسان والانسان الذي في الخارج بنحو الوجود فان وجود صورتها في العقل
وجود اما عارض لموضوع عندهم ووجودها في الخارج لا في موضوع وكونه ماهية واحدة موجودة
تارة في الخارج لوجود جوهري وتارة في العقل لوجود عرضي مما يحكم عندهم فلو تعقل ذو
ماهية ذاته لصورة زائدة مطابقة لماهيته لم يلزم منه محال اذ ايضا نحن كثيرا ما نتصور ذواتنا
ونتصور لصورنا لذواتنا ولو كان تعقل الشيء لذاته لصورة زائدة على ذاته مستحيلا ما وقع منا
هذا التعقل وهو واقع هذا خلف فالصواب ان يقال لحد يحقق ان حصول كل شيء وذاته بنحو
من وجود ماهيته بخواص الوجود وسبيل لا يمكن نقل شيء من الوجود الشخصي الاحضوري ذلك
منه كما مر مرارا فلو فرض تعقل عاقل ذاته لصورة زائدة كان وجود ذاته غير وجود تلك
الصورة لان ذاته جوهر وتلك الصورة عرض ووجود الجوهر غير وجود العرض بالذات
كما تعقل شخصا آخر بهاله في الماهية ترك الاخر وهو ما تحقق من صاحب التلويحات ان
كل صورة ذهنية فهي معروضة للكلية بالفعل او بالقوة ولو تخصصت بقيود اخرى كثيرة والذات
العاقلة شخص خارجي وايضا نحن نعقل ذواتنا على وجه تمنع عن الشركة فلا يكون هذا التعقل بصورة
التي هي غير نفس الهوية الوجودية وقال ايضا في اخر التلويحات توضيحا لهذا المطلب ان تجردت
بذلك ونظرت فيها فوجدتها انية ووجودا وضم اليها انها لا في موضوع الذي هو من رسم الجوهر
واضافات الى الجرم التي هي من رسم النفس اما الاضافات فوجدتها خارجة عنها واما انها
لا في موضوع فامر سلبي والجوهرية ان كان لها معنى آخر ما حصلتها ما حصل في القوة وانا غير غائب
عنها وليس لها فصل فاني اعرفها بنفس عدم غيبتي عنها ولو كان لها فصل وخصوصية وراء
الوجود لادركتها حين ادركتها اذ لا اقرب مني الي ولست ارى في ذاتي عند التفصيل الا الوجود
والادراك على ما سبق فلم يبق الا الوجود وتم الادراك ان اخذته بمفهوم تحصل عند قبل فهو
ادراك شيء وهي لا تتقوم بادراك غيرها اذ هو بعد تعينها ولا بادراك عند الادراك غير ذاتها والاستعداد
للادراك عرضي وكل ما ادرك ذاته على مفهوم انا وما وجد عند التفصيل الا وجود مدرك لنفسه
فهو هو ومفهوم انا من حيث مفهوم انا على ما يعم الواجب وغيره انه شيء ادرك ذاته فلو كان لي حقيقة
غير هذا فكان مفهوم انا عرضيا لها فاكون ادركت العرضي مع عدم غيبتي عنه وغيبت عن ذاتي وهو
محال فعلمت بان ماهيتي نفس الوجود وليس لماهيتي في العقل فصل الا الامر [illegible] تحصل
لها اسماء وجودية واضافات سؤال الى فصل مجهول جوابه فاذا ادركت مفهوم انا فانا
علمه من المجهول فهو بالنسبة الي هو فيكون خارجا عني فيجل [illegible] ولست
كذا فانت الوجود والواجبي هو الوجود المحض الذي لا اتم منه ووجودي ناقص منه كالنور
الشمسي من النور الشمسي والاختلاف بالكمال والنقص لا يحتاج لامر فصلي وامكان سببه نقص وجوده

ووجوبه كمال وجوده الذي لا اكمل منه انتهى كلامه وهو كلام متين في غاية الاحكام والتحقيق ونحن
قد دفعنا الوجوب الذهني والهويات المعلولة بانها وجودات متعلقة الذوات والفاعل لها
ليست صورة الله بل ضرورة ذاته ما دامت الذات لا انه خاصة على الوسائط وبتوسطها
على المعلولات المتاخرة فلنعد لما فارقناه وهو لنا ادراك الشيء لذاته يعقل به وذاته دائمة
الادراك لذاته ومما يدل على لزوم التعقل فينا ان الانسان اذا تتبع احواله وحدس بعد ان
ادراكه لنفسه دائم بدوام الذوات ان الانسان متى كان يحاول فعلا ادراكيا او تحريكيا فانه
قصده الى الادراك المطلق والتحريك المطلق بل الى ادراك مخصوص يصدر منه ويحصل له وكذا الحال
في التحريك فانه اذا هرب من عدو او حر او برد لم يكن هربه من العدو المطلق بل عن عدوه
الخاص والامر مطلق بل عن مخصوص اصابه فوصل الى ذاته والعلم لوصول الحر والبرد
اليه يتضمن العلم به وكذا القاصد الى فعل من الافعال او طلب شيء من الشهوات فليس قصده
لا حصول ذلك الفعل مطلقا بل لان حصوله من جهته ولا له اقتضاء شهوة مطلقة بل شهوة مخصوصة
وكل ذلك متفرع على علمه بذاته فظاهر بين ان علم الانسان بنفسه وذاته اول العلوم فيها
وهو حاضر دائما عنده لا يعزب عنه ابدا فلا يجوز لاحد ان يقول علمت بمعنى لاجل وسط هو فعلي
استدل بفعلي على ذاتي وذلك لانه لا يخ اما ان يكون انه استدل بالفعل المطلق على ذات
او استدل بفعل صدر من نفسي على نفسي فان استدللت بالفعل المطلق على المطلق لكان
الا فاعل مطلق فلا يثبت به الا فاعل مطلق لا فاعل هو انا وان استدل بالفعل الذي هو فعلي
فلا يمكنني ان اعلم فعلي الا بعد ان اعلم نفسي فلو لم اعلم نفسي الا بعد ان اعلم فعلي لزم الدور
وهو باطل فدل على ان علم الانسان بنفسه ليس بكسب ونظر ومنه واما احتمال كون تعقله
غيره وسطا في الاستدلال فهو غير مفيد لمعرفة اصلا لان معرفة الشيء اما ان يحصل من ذاته
او من العلم بعلته كما في البرهان اللمي واما من الاثر كمعلول لعله وذلك الشيء كما في البرهان باهوهو
الاني واما ما لا يكون سببا لشيء ولا مسببا عنه ولا مسببا عن سببه فلا يحصل من جهة العلم به
الشيء **فصل** في ان العاقل للشيء يجب ان يكون مجردا عن المادة برهانه كما يستفاد من
الاصول السالفة ان التعقل لما كان عبارة عن حصول صورة الشيء المعقول في العاقل
والصورة المعقولة لا يمكن ان يكون قابلا للقسمة المقدارية بوجه من الوجوه ولا ذات
وضع لا بالذات ولا بالعرض كالسواد فانه وان لم يكن منقسما بذاته لا بالقوة ولا بالفعل
ولكنه منقسم بتبعية محله بالقوة او بالفعل وكالنقطة فانها ذات وضع بالعرض وما لا
يمكن ان يكون قابلا للقسمة ولا ذا وضع اصلا فلا يمكن ان يحصل وجوده لما هو ذي
ذو وضع فالصورة المعقولة لا يمكن ان تحصل لامر مادي منعكس بعكس النقيض
كل ما يعقل صورة معقولة فهو مجرد عن المادة وهذا هو المطلوب [illegible] فالتعقل عبارة
عن حصول صورة المعقول للعاقل وحلولها فيه كما هو المشهور وعليه الجمهور اما
بالاتحاد وجميع الجوهر العاقل كما هو عندنا وعلى هذا فالمطلوب اظهر اذ يستحيل
ان يتحد ما لا وضع له اصلا بما له وضع فان قلت قد تقرر ان الحمل هو الاتحاد
في الوجود ونحن نحمل المفهومات الجنسية والنوعية على الاشخاص الجسمانية كزيد وعمرو
وفرس بمفهوم الحيوانية المطلقة العقلية هي امر غير منقسم وغير ذي وضع وتلك
الاشخاص امور كل واحد منقسم وذو وضع فلزم اتحاد ما لا ينقسم بالمنقسم واتحاد
ما لا وضع له بما له وضع فليس الامر كما زعمت قلت ان الطبائع المعقولة بما هي
معقولة غير محمولة على الافراد الى [illegible] اعني الطبيعة الجنسية من حيث معقوليتها
وكليتها واشراكها بين كثيرين غير محمولة على الافراد وكذا الطبيعة النوعية والفصلية

وغيرها من المعقولات غير محمولة ولا متحدة بالاشخاص الخارجية والتي تتحد معها من المهيات الطبيعية هي
التي اذا اعتبرت من حيث هي هي لا منقسمة ولا لا منقسمة ولذلك منقسمة في الواقع كما انها لا موجودة
ولا معدومة من تلك الحيثية ولذلك موجودة في الواقع وبهذا الاشتراك ذكرناه فان الذي عقلناه حيث
هو اشتمل لها لا منقسمة في الواقع متحدا مع ما ينقسم والحاد والكلي الطبيعي عين المهية
هي مع التحصل الحسي الا ليس كذلك كما عرفناه فان قلت الشيء المجرد في نفسها ثم انها
تقبل المقادير والابعاد وذوات الاوضاع فاذا جاز كون المحل غير ذي وضع و
لا منقسم وكون الحال مقدارا منقسما ذا وضع فليجز عكس ذلك بان يكون العاقل
منقسما ذا وضع والصورة المعقولة مجردة قلت جوابه يحتمل لامرين الشيء غير مجرد
في الواقع بل اي مجيبه لانها متقومة الوجود بالجسمية لانها صورتها الجوهرية المتقدمة عليها
ولست الجسمية المقدارية من العوارض التي تلحق بعد تمام وجود المعروض فلا تجد لها من المقادير
والاوضاع في نفس الامر بل بحسب سنة انها التي هي جوهر بالقوة واما سائر الصور المعقولة
بالعقل غير منقسم ولا ذو وضع مع انه امر واضح عند العقل بحسب الوجدان فان من قولي المحسوسات
الاعلى او قرن الواحد نصف الاثنين ما ليس في مكان او جسم فلا يمكن الاشارة الحسية
بانه ههنا او هناك لكن الحكماء كالشيخ وغيره اقاموا البراهين على اثباته فقالوا الوضع المعقول
لو انقسم فلا يخلوا اما ان ينقسم الى اجزاء متخالفة الحقيقة او الى اجزاء متشابهة الحقيقة والاول لابد
وان ينتهي الى واحد لا ينقسم وكذا الانقسام لاستحالة تركب الشيء من المبادي الغير المتناهية بالفعل
عند ادراكه لكل معنى معقول لابد وان يدرك ذلك الواحد والثاني اي يسانه لين المعقول
الواحد اذا انقسم الى قسمين متشابهين للمجموع كما هو شان القسمة المقدارية فلا يخلو اما
ان يكون كل واحد من القسمين شرطا في ذلك المعقول معقولا وحينئذ لا يكون كل واحد
منهما بالزيادة معقولا لفقدان الشرط ولا يكون كذلك بل يكون كل واحد من القسمين بالزيادة
معقولا ايضا كالاصل اما الشق الاول فباطل من وجوه [illegible] احد الكل في احد القسمين
على ذلك التقدير يكون مباينا للكل مباينة الشرط للمشروط ويلزم ان يحصل من القسمين [illegible] الذي هو
اياهما بل لا بد ان يكون متعلق المهية بزيادة شكل او عدد بخلاف القسمين فان لا يكون العقل
جزئية من حيث مهيته المتشابهة بدون خلف وثانيها ان المعقول الذي شرط كونه معقولا الاخر
حصول جزئين له لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم فقد فرضناه واحدا غير منقسم هذا خلف ان الاجزاء
انه قبل وقوع القسمة عليه لا يكون الجزءان حاصلين فلا يكون شرط معقوليته حاصلا فلا يكون معقولا
وقد فرضناه معقولا واما الشق الثاني وهو ان لا يكون حصول القسمة شرطا في معقوليته
بل يكون هو بنفسه معقولا وكل واحد منهما ايضا معقولا بالزيادة كما في الجسم الذي يحصل
الاقسام للاجسام فذلك ايضا باطل لان الصورة المعقولة حاصلة بما قبل حصول الفرض
انما هو فكانت الصورة المفروضة معقولة ابتداء فالاجزاء حالة في معقوليته فيلزم ان لا
يكون حصول صورة عقلية لا يكون فيها عارض غريب بل كلما جردت عن العوارض الغريبة فهي
ملابسة بعده مع ان التعقل عبارة عن تجريد المهية عن عوارضها الغريبة كما هو عندهم وذلك لان
كل قابل للقسمة المقدارية فكل جزء منه خلو من خصوصيات نوعه ونوعه محفوظ لخزنه وهكذا كل جزء من كل
منقسم وعن كل جزء من اجزائه لوحدة نوعه مع عارض غريب فيستحيل ان المعقول المشترك بين كثيرين
لا يمكن ان يكون مقدارا او ذا مقدار واما ان الصورة العقلية غير ذات وضع فلانها لو كانت
ذات وضع لكانت اما ان تنقسم او لا تنقسم فان انقسمت فقد مر [illegible] انه لا يمكن [illegible] النقطة

ايضا

فيكون حالة في نهايته المقدار او بعض نهاياته والنهاية عدمية والمعقول امر وجودي و
كل ما يحل في نهاية الشيء فليس لمجموعه صفة لذلك الشيء بل لو كان صفة لكان صفة لتلك النهاية
وهكذا الكلام في تلك النهاية فانها ما لم تصفه عن حالة في الذات المنقسمة من حيث ذاته بل
مع اعتبار انضمام معنى عدمي ولهذا فان النقطة لا يعرض في اثبات الخط بما هو مقدار ولا الخط
للسطح كذلك ولا السطح للجسم بما هو مقدار او ذو مقدار بل لكل من الاطراف يعرض للمحل من
حيث الوقوف عنده وانتهائه والعلم ليس كذلك فانه لو كانت الصورة المعقولة في شيء
غير منقسم لكان المحل لذاته عاقلا له ولا من جهة عدمه وانقطاعه لان الادراك كمال و
الكمال ما يوصف به وجود الشيء لا عدمه وايضا لو كان في العقل في جهة من العاقل لم
يكن العاقل عاقلا بتمامه بل بطرف منه دون اخر فلكانت ذات واحدة عالما وجاهلا
معا لشيء واحد وهذا محال **فصل** في ان المدرك للصور الخيالية ايضا لا بد ان يكون
مجردا عن هذا العالم هذا وان كان مما لم يتفطن له جمهور الحكماء حتى الشيخ ومن يحذو
حذوه لكن المتبع هو البرهان والحق لا يعرف الا بالبرهان لا بالرجال لان المحسوس لا يفيد
المعقول ولا يشطط عليه مثل المعقول فاذا ظهر على كل محسوس … البرهان على هذا المطلب
فنقول ان الصورة الخيالية كصورة شكل مربع محيط بدائرة قبلا اساوى بطل العلل الا الحكم
لهذه الصورة الشكلية اما ان يكون بالعقل الذي هي مشكلة في الموجود الى زمنه كما انها
شكل منزوع عن موجود خارجي وليس كذلك او يكون شكله في مادة دماغية حاملة له والثاني
الدماغية مستعمله لشكل صغير المقدار من هذا الشكل والمادة الواحدة لا يجوز ان يشتغل في
آن واحد بمقدار صغير في غاية الصغر وبمقدار عظيم في غاية الكبر ولا بشكل ايضا بشكلين متباينين
دفعة واحدة وايضا شكل الدماغ طبيعي وكذا مقداره مقدار طبيعي له وهذا الشكل الذي
كلامنا فيه قد يحصل بالارادة للعابد على اي مقدار يريد وكذا غيره من الصور والاشكال
وايضا ربما يزداد المقدار المتشكل الى حد في الخيال و… تمام دماغ حجة ثم النقص وكل
جسم طبيعي لا يمكن ان ينمو ويزداد الا باضافة مادة من الخارج اليه فظهر ان المقدار المتشكل
المتخيل ليس بمقدار المادة الدماغية ولا لعضو من الاجسام الى زمنه فيتعين ان يكون نسبة القوة الدراكة
اليه غير نسبة القوة الى مالها بحلها ولا نسبة ذي وضع الى ذي وضع اخر بل لعول من اين
تلك القوة لا يحيله لها علاقة الا ذلك الشكل فعلاقة العلاقة اما وضعية كالمجاورة والمحاذاة
وما يجري مجراه كما بين الاجسام الى زمنه اما غير وضعية والقسم الاول محال لان ذلك الشكل
غير واقع فوق الانسان ولا تحته ولا في يمينه او يساره ولا قدامه او خلفه فتعين القسم الثاني فهو
علاقة انما ثبتت بالقابلية بان يكون ذلك المتخيل المتشكل صورة لتلك القوة كما مر ولا بالعكس
بان يكون القوة صورة له لاستحالة ان يكون المدرك بالقوة صورة لما هو مدرك بالفعل فتعين ان يكون
العلاقة بينهما بالفاعلية والمعلولية فيكون المقدار المتشكل فاعلا للقوة الدراكة عرضيه لما ثبت
ان المقادير ليست عللا فاعلية لامر مباين وايضا هذه القوة باقية فينا وتلك الصورة
واشباهها قد يزول ويسترجع فيتعين ان القوة الخيالية فاعلة لها اما ابداعا او تسخيرا او شركة في كونها
قوة مادية لكان تاثيرها بمشاركة الوضع وكل ما تاثيره بمشاركة الوضع فلا يؤثر الا في ماله
الى محله وضع بالقياس اليه كالنار لا تسخن الا ما يجاورها في جهة منها والشمس لا تضيء الا
ما يقابلها في جهة منها والصورة الخيالية غير واقعة في جهة من جهات هذا العالم فالقوى
مما يحدث … والقوة الجسمية لا يمكن ان يكون لها نسبة لا نسبة صورية حتى تحدث تلك القوة بها
قبل وجودها لان النسبة ما لم توجد بعد غير ممكنة وقد برهن على ان المؤثر الجسماني لا بد وان
يكون تلك النسبة حاصلة قبل وجود اثره فيلزمه بانها وذاته فلا بد ان يكون تلك النسبة
الوضعية بالقياس الى مادة الاثر قبل حصوله كتاثير النار والشمس في تاثيرهما فلو كان

للقوة الخيالية

للقوة الخيالية وضع لكان ذلك الوضع حاصلا قبل حصول تلك الصورة الخيالية الحادثة بسبب
لما ذكرنا وقد علمت ان تلك الصورة لا مادة لها فالمؤثر في تلك الصور لا يمكن ان يكون قوة
جسمانية مادية من وجوه التأثير فاذا لم يكن علاقة القوة الخيالية الى تلك الصورة وضعية
ولا هي عديمة العلاقة اليها فهي لا محالة منشأ غير جسمانية لها فيكون مجردة عن المادة وعلائقها
ما اردناه وتحقيقه ان الصور الخيالية غير ذات وضع وكل ما لا وضع له لا يمكن حصوله في ذي
وضع فهي غير حاصلة في قوة جسمانية لا بوجه القبول ولا بوجه الفعل ولا بوجه المباينة الوضعية
فالمدرك لها قوة مجردة وهي ليست القوة العاقلة لان مدركات العقل غير منقسمة كما مر ولانها كلية
وايضا العقل متحد بالمعقولات عند صيرورته عقلا بالفعل فما يدرك المعقول من حيث كونه
مدركا له غير مدرك للمتخيل فاذن القوة المدركة للصور المتخيلة قوة اخرى دون العقل فثبت
كون الخيال قوة مجردة **حجة اخرى** وهي التي عول عليها افلاطون الالهي في تجرد النفس قرره
بعض اهل التحقيق من الاسلاميين انا نتخيل صور الاجرام العظيمة كبحر من زيبق
وجبل من الياقوت ونميز بين هذه الصور الخيالية ونعين عدة هذه الصور انها موجودة
وكيف لا يكون كذلك ونحن اذا تخيلنا زيدا ثم شاهدناه حكمنا ان بين الصورتين المحسوسة
والمتخيلة فرقا البتة ولولا ان تلك الصورة موجودة لم يكن الامر كذلك ومحل هذه الصورة
يمتنع ان يكون شيئا جسمانيا اي من هذا العالم المادي فان جملة بدننا بالنسبة الى الصور المتخيلة
لنا قليل من كثير فكيف ينطبق الصور العظيمة على المقدار الصغير وليس يمكن ان يقال
ان بعض تلك الصورة منطبعة في ابداننا وبعضها في الهواء المحيط بنا اذ الهواء ليس
من جملة ابداننا ولا ايضا آلة لنفوسنا في افعالها والالة لم تكن نفوسنا تتصرف فيها و
تستعملها ولكان شعورنا بتغيرات الهواء كشعورنا بتغيرات ابداننا فبان ان محل هذه الصور
امر غير جسماني وذلك هو النفس … فقد ثبت ان النفس الناطقة مجردة اي هي في غير الحجة التي
عول عليها افلاطون وهي حجة … قوية على ما يريد … القوم يزعمون ان هذه الحجة تثبت
اثبات النفس من المفارقات العقلية وذلك غير ثابت بمثل هذه الحجة … ولم
ار في شيء من زبر العلماء المتفلسفة ما يدل على تحقيق هذا المطلب والقول بتجرد الخيال في القوى
… بتجردها عن هذا العالم ومن تجرد العقل والمعقول عنها وعن هذا العالم جميعا
وهذه من جملة ما الهمنا الله وهدانا اليه فلله الشكر كثيرا على هذه النعمة العظيمة وتجرده
عليها والذي اعترض على هذا البرهان بوجهين احدهما بان هذه الصور الخيالية لا بد
وان يكون لها امتداد في الجهات وزيادة والا لم يكن صورا خيالية فانا اذا تخيلنا مربعا
فلا بد ان نتميز جانب من ذلك المربع من جانب اخر وان لم يكن مربعا وكذلك لو كان دائرة
كان له شكل ووضع مخصوص داخل ذلك الشكل في النفس فالذي … النفس هكذا
الشكل حين … النفس … فان صارت … مثلا فهي غير موجودة بل هي جسمانية وان لم تصر
… الصور والمربع غير موجود ولهذا قال صاحب المباحث هذا الاشكال قوي جدا ولم اظفر
الى بعد عن جواب يمكنني ان اذكره كتابي اقول في جوابه ان حضور الصور العقلية للشيء العالم
لا يلزم ان يكون بالحلول فيه باحد انحاء … اما بالعينية كما في علم النفس بذاتها او بالحلول
فيه كما في علم النفس بصفاتها كما هو المشهور في حصول المعقولات للجواهر العاقلة او بالمعلولية
كما في علم الله بالممكنات بصورها المنفصلة فعلم النفس بالصور الخيالية من قبيل القسم الثالث وبهذا
يندفع اشكالات الوجود الذهني من لزوم كون النفس حارة باردة مستديرة مربعة وغير ذلك فانهم
ذكروا الاشكال بان النفس اذا تصورت الكرة فان وجدت الكرة فيها لزم كون النفس

النفس كريه لانه لا فرق في نيل العقل بين ان يقال سطح الشي كره وبين ان يقال في صورة
الكره وجه الاندفاع ان يمثل صوره الكره وغيره في النفس كتمثل الاشيا التي يحكيه
في المراه فان تمثل تلك الصور المشاهده لا حل المراه ليس بانطباعها فيه ولا بوجودها
في الهوا وليست هي عين الصوره الماديه لانا قد برهنا على ان الصور الماديه ليس من شانها
ان يكون مدركه لانا لقبيل ولا بالعقه فهي اذن صور مجرده عن مطلقه في النفس الانسي
اوجب المواد الى رجحه وثانيها انه لما جاز ان ينطبع هذه الصوره المقداريه في النفس
بحسم ... كالهيولى الاولى فبان يجوز انطباعها في الجسم الصغير كجرم الدماغ كان
اولى لان المناسبه بين الكل العظيم والصغير اعظم من المناسبه بين الكل العظيم
وما لا شكل له اصلا فعلم ان حلول الصور والاشكال العظيمه في القوه الجسمانيه
الصغيره المقدار جائز وحصولها في القوه المدركه للاسلام بحده في واوله الجواب حسبما
اشرنا اليه بقا ان الهيولى ليست مجرده ولا عديمه المقدار في نفس الامر بل وجود ذلك
والتمام حيث انها شي من المحصلات لا تحصل للابعاض كالمعطله والعقل ولا تحصل الا
كالمقادير والاجسام مع ابقاء الواحد لا تخلو عن الامرين فيتعقل كل في احدى القسمين
واما ماله تحصل بالفعل اما تحصيل شي عديم المقدار بالذات كالوحده والنقطه و
تحصيل شي متقدر فلا يمكن للاول قبول مقدار وللثاني قبول لا مقدار وقبول مقدار
اخر فيلتقى ما قالوه وايضا كل مقدارين يطلق احدهما على الاخر فاما ان يتساويا او
يتفاضلا ويتقدر لو تفاضلا لابد وان يقع الفضله في الخارج فالشكل العظيم
اذا انطبع في الجسم الصغير فما ينطبع فيه يساويه وبقي الفضله خارجه عنه فلا
يكون المقدار العظيم حالا في الجوهر المتقدر ولا ايضا كما قال من خالف الحق
الافلاطونيين على انها لا يثبت لكون النفس مفارقه عن الاجسام والامثال جميعا
محل الصور المقداريه اذ كان يجوز ... الكم والمقدار لم يحتمل ان يكون الى اجتماع
لمجرد ... وذلك لما علمت ان اصل المقارنه بين الامقدار له وبين المقدار
من المستحيلات وليس حال هذه المقارنه كمقارنة المقدار للهيولى كما مر مرارا
حجه اخرى على تجرد الخيال بينا انا حكمنا بان السواد يضاد البياض والى الحكم بين
الشيئين لابد وان يحضرا فقد برهنا على انه لابد من حصول السواد والبياض في
الذهن او للذهن والبديهه حاكمه بامتناع اجتماعهما في الاجسام والمواد فاذن
المحل الذي حضرا فيه وجب ان لا يكون جسما ولا جسمانيا والمدرك لمثل هذه الصور
الجزئيه يمتنع عن الكليه والاشتراك بين الكثيرين لا يكون عقلا بل خيالا فثبت ان
القوه الخياليه مجرده عن المواد وكلها لا تقبل التضاد بين السواد والبياض لانهما
فاين حصلا فلابد وان يتضادا فنقول انه من المحتمل ان يكون تضادهما في المحل
المنفعل عن كل منهما ... ترى ان الجسم اذا حل فيه السواد ... وترتب عليه اثار
مخصوصه كقبض الابصار ونحوه واذا حل فيه البياض يتغير وترتب عليه اثار
تخالف تلك الاثار وهذا المحل الادراكي فلا ينفعل عنهما بمثل هذه الانفعالات
والاستحالات وكل منهما يعلو ويزول ويجتمع معا ويفترق معا وهو كما كان ايضا
ان كان الخيال محلا لهما واما على ما حققنا من ان حصول تلك الصور له هو بعينه
حصولها عنده لا نسبته اليها بالفاعليه لا بالقبول والانفعال ولو كان هناك قابليه
كانت قابليته عين الفاعليه كما في علوم المفارقات ... شرط التضاد
بينهما هو الموضوع الانفعالي المادي لا غير فلا استحاله في اجتماعهما لمحل غير
مادي او لجوهر فاعل وليس لقائل ان يقول انا اذا تصورنا السواد والبياض

وحدوا لكمال لا تحصل لهاذه الابعاض

والحراره

والحراره والبروده فلا ينطبع في النفس بل ينطبع صور هذه الامور ومثلها فقط فلهذا
لا يلزم ان يكون حاره بارده عند انطباع هذه الامور فيها لانا نقول هذه الامور التي
سميتموها بانها صور السواد والبياض غير حاصل لها حقيقه السواد والبياض ام لا فان كان
لها حقيقتها وقد انطبع في النفس صور تلك الامور التي هي الحقيقه سواد وبياض وحراره
وبروده واستداره واستقامه فيجب عند ذلك ان يصير النفس حاره وبارده واسود و
ابيض مستقيم مستديره فيكون جسما وان لم يكن لتلك الصور التي تصورها حقيقه السواد
والبياض والحراره والبروده لم يكن ادراك الاشيا عباره عن حصول المدرك في المدرك
والصادق نعلم بالوجدان عند تخيلنا وشهودنا لتلك الامور انا نشاهد السواد
والبياض والحراره بعينها كما احسسنا في الخارج فالتحقيق كما مر ان نسبة النفس
اليها نسبة الفاعليه والاتحاد وهذه النسبه اشد واكد من نسبة المحل المنفعل لان
الفاعل عليه بالوجوب ونسبة القابليه بالامكان والوجوب اكد من الامكان في النسبه
حجه اخرى كل جسم وجسماني يصح اجتماع المتضادين فيه من جهه قبوله للانقسام
فيتقوم بعضه سواد وبعضه بياض كالجسم الابلق او بعضه حراره وبعضه بروده
كالاناء اذا سخن بعضه بالنار وبرد بعض اجزائه بالماء وتخيلنا لهذين ليس و بعضه
ليس بمحاذ له فقد اجتمع في جسم واحد امران متضادان ومتنافيان فلا يكون وحده
الموضوع في الجسمانيات مانعا من اجتماع الكره بوجه وليس كذلك حال النفس فانها لا يمكن ان
يكون عالما بالشي وجاهلا به ولا عالما بالشي الا كما نعلم انه زيد وجاهلا به و
كذلك الشهوه للشي والغضب عليه والمحبه والعداوه فان الانسان الواحد لا يمكن
ان يشتهي شيئا ويغضب عليه او يشتاق الى شي ويعرض عنه فعلم ان القوه الادراكيه و
الشوقيه غير جسمانيه وليست القاعقليه فهي مجرده عن عالم الاجرام عن بالغه الى عالم
المعقولات واما يجوز كونها امرا جسمانيا غير منقسم فقد مر فعلها انها ان الصوره نهايه و
نهاية الشي لا يمكن ان يكون محلا لامر اخر على حال ... محل تلك النهايه فان قيل الفلك ممتنع
عليهم لان تقوم بجزء منه عرض بياض والقائم بجزء اخر بعده ... تمتنع ان يقوم
بها فيه ضدان واذا اعتقدنا ذلك في الفلك وهو جسم علم انه لا يجوز ان يكون الفلك كذلك
او الروح الذي هو ... بحث الفلك على استحالة اجتماع بعض المعاني
كالمتضادين من جرم الفلك ليست لاجل ان قبل التضاد ... لاجل انه غير قابل
لاحدهما كما ان الهواء لا يجتمع فيه السواد والبياض ... فاذا احدهما ولو
كان قابلا لاحدهما بجزء لكان قابلا للاخر بجزء اخر وايضا يجتمع في الفلك صفتان
من نوع اخر كالتقابل بالتماس وعدمها بالقياس الى شي واحد فان فلك القمر
يماس بجزء منه كره النار وبجزء منه غير مماس لها ومماس لكره عطارد وكذا بعضه
شمالي وبعضه جنوبي وبعضه شرقي وبعضه غربي الى غير ذلك من المتقابلات فهذه حجج
قويه ... للنفس في هذا المطلب ولنا استبصارات اخرى او ذكرها الاضراب
النفس على المعاد وهذا الاصل ... النوع من النشاة الثانيه كما سينبه عليه
انشاء الله وبه ينحل اشكالات كثيره منها ما لاجله ذهب بعض الحكماء كالاسكندر الى ان النفوس
التي لم ينطبع فيه العقل بالفعل ... عن باقيه فاستضعف الشيخ هذا الاشكال تحيره وزعم في
بعض رسائله ... الحشر ولو لم يكن للنفس غير القوه العقليه قوه اخرى جسمانيه خارجه بانها
عن القوه الى الفعل لكان القول بدثور العقول الهيولانيه بعد دثور ابدانها حقا لانها
فيه عندنا ... وذلك لان ما بالقوه من حيث كونه بالقوه لا يمكن وجوده الا باحدا ...

بلات

من القوة الى الفعل بحصول ما هو قوة عليه في ابتداء كما كان يتبعه ما هو قوة منه وما لم يرد الا به
من احدى الصورتين العقليتين اما السابقة او اللاحقة فاذا زالت الصورة الاولى ولم تحصل
الاخرى فلا جرم يبطل تلك القوة راسا فاذن لو لم يكن في الانسان الا صورة طبيعية تقوم
بها قوة عقلية هيولانية فاذا فسد البدن تفسد تلك القوة بفساده فلم يبق من الانسان
شيء بعده مع ان الشرائع الالهية ناصة على بقاء النفوس الانسانية سعيدة كانت او شقية
كاملة او ناقصة عالمة او جاهلة **فصل** في ان تعقل النفس الانسانية للمعقولات ليس من ذاتها بل
لامر من اللوازم لها هذا الكلام منقول من بعض القائلين بتقدم النفوس الناطقة وهو لم
يصدر عن الحكماء الراسخين كافلاطون ومن كان على منواله فيمكن حمله على رمز دقيق لا يمكن
فهمه لاكثر الناس فان للنفس الانسانية اطوارا ونشات بعضها سابقة على حدوثها وبعضها
لاحقة عن حدوثها ولا اشتبه على المعربين عن الحكماء الذين هم فيهم المعلم الاول ارسطاطاليس
كتلامذته مثل ثامسطيوس وفرفوريوس والاسكندر الافروديسي وكاتباعهم مثل الفارابي
والشيخ ونظرائهم فانهم صرحوا او ضمنوا او استلزموا بان النفس الناطقة الانسية عاقلة
بعد استكمالها بالعلم والبرهان تصير عقلا مستقلا ذاتا ثابتا للعقل الفعال في كونه عقلا وعاقلا
وكل عقل بسيط عندهم فانما يعقل ذاته ولوازم ذاته ولا يعقل الا ذاته ولا لازم ذاته
وبرهان ذلك ان العالم العقلي لا يمكن فيه سنوح امر او تجدد حالة فكل صفة هناك لازم او
ذاتية فقد ثبت بحجة برهانية ان تعقل النفس لا يتأتى صفة ذاتية وقد عرفت من الاصول التي
سلكناها ان النفس تصير عين المعقولات وتتحد بالعقل الفعال والبرهان قائم عندنا على ان
العقل البسيط كل المعقولات فيكون ذاتية له وللنفس ليتحد بها واما الذي [illegible]
ليس النفس عندهم قبل [illegible] المتعددة المتكثرة [illegible] محدود خاص
حيوانات [illegible] وهو مصادم للبرهان لاستحالة وجود عدد كثير تحت نوع واحد
في عالم الابداع [illegible] عن المواد والاستعدادات والانفعالات والاجسام والحركات [illegible]
من قدم النفس قدم بدنها ونشاتها الاولى التي تنعدم اليه بعد انفصالها عن الدنيا [illegible]
[illegible] لا اشكال [illegible] ان المعلومات النفس [illegible]
ذاته لان معقولية جميع الموجودات من لوازم جعل العقل الاول العقلي لكن المنقول
[illegible] على انهم ذاهبون الى [illegible] انهم قالوا العقليات
النفوس [illegible] التعقلات [illegible] ذاتيا لها او عرضيا [illegible]
ذاتيا [illegible] الصفة الذاتية او اللازم ممتنعة الزوال ولو كان
عرضيا مفارقا والاعراض المفارقة [illegible] على الامور [illegible] ان كونها عالمة
بالاشياء [illegible] خلوها عن العلم [illegible] عالميتها بالاشياء الا
للنفوس في ذاتها [illegible] غاية [illegible] خلوها عن العلوم ذاتي
لها او عرضي [illegible] من [illegible] العادات [illegible]
بل [illegible] العلوم ذاتية للنفوس [illegible] العلوم
[illegible] ان النفوس [illegible] وجود العلم [illegible]
العلم [illegible] الحصول لها فاذا لم يوجد [illegible] حاصلا [illegible]
كان واجب العدم والا لكان [illegible] لو كانت العلوم ذاتية لها لكان [illegible]
بها [illegible] عنها [illegible] وليكانت عاقلة للمعقولات عالمة بها الا [illegible]
واستغراقها بتدبيره [illegible] الا النفات الا حالها [illegible] خاص في ذاتها [illegible]
لان الصور العقلية [illegible] حاضرة في النفس موجودة فيها بالفعل ولا [illegible]
كانت حاضرة موجودة بالفعل [illegible] ان يكون مدركة لها [illegible] ذلك الحضور اذ لا معنى
للشعور الا ذلك الحضور وان لم تكن حاضرة فيها بالفعل لم يكن في ذاتها فان [illegible] العلوم
كانت في خزانة [illegible] لانها [illegible] العلم في خزانة النفس [illegible] حصول ملكة الاستحضار
لها اياه بالاتصال بها بسبب الخزانة وهذه الملكة لا تحصل بادراكات [illegible] ولو كان حصول المعقولات
في جوهر عقلي من شانه ان يرجع اليه النفوس بعد تحصيلها ملكة الاتصال يعطى لكان كل نفس
عالمة بجميع ما في العقل الفعال بهذا المعنى فرجع هذا الكلام الى ان [illegible] المذكور
الفرق الضروري حاصل بين العالم بالفعل والعالم بالقوة بهذا المعنى **فصل** في
ان التعليم ليس بتذكر بهذا القول اي كون العلم تذكرا اقرب من الصواب من القول
السابق وكان المحققين من القائلين بتقدم النفوس لما عرفوا بطلان القول بان
علم النفس بالمعلومات امر ذاتي تركوا ذلك وزعموا انها كانت قبل التعلق بالابدان
عالمة بالمعلومات وتلك العلوم غير ذاتية لها فلا جرم زالت بسبب استغراقها في تدبير
البدن ثم ان الافكار كالتذكرات لتلك العلوم الزائلة فيكون التعلم تذكرا وربما احتجوا
على هذا الراي بان قالوا الفكر طلب وطلب المجهول المطلق محال ولو كان طلب الحاصل
ايضا محالا فان من طلب شيئا فاذا وجده يعرف انه الذي كان طالبا له كالذي يطلب وجدانه
الآبق اذا وجده يجدانه يعرف انه هو ذلك العبد بعينه ولو لم تكن العلوم حاصلة قبل الطلب
لا يمكن طلبها ولا يمكن الظفر بها فاما قلنا ان هذه العلوم كانت حاصلة والفكر تذكر لها لا جرم
اذا وجدها الطالب المتفكر لا بد ولا يعرف انها التي كانت مطلوبة له والجواب ان الذي [illegible]
النفس بها [illegible] فاما الذي ذكروه فهو شبهة مشهورة مذكورة في اوائل كتب الميزان مع حلها و
ان كل قضية لها موضوع ومحمول ونسبة بينهما فاذا كانت مطلوبة يجب ان لا يكون [illegible]
او تصور النسبة بينهما بل المطلوب هو ايقاع تلك النسبة او انتزاعها اي الحكم بثبوتها [illegible]
واذا وقعت الفكرة وتأدت الى الاذعان بها او بسلبها عرفنا ان المطلوب قد حصل [illegible]
كان معلوما من وجه التصور ولم يكن مجهولا من وجه التصديق [illegible] معلومة
وليست هي مطلوبة والذي هو مطلوبة لم تكن قبل الاكتساب حاصلة وكذلك الحال في التصور
فان الذي يكتسب بالطلب والفكر غير الذي هو حاصل قبل الطلب فلكل مطلوب علامة
فاذا وجده الطالب عرف انه مطلوبه بتلك العلامة وصاحب الملخص [illegible] قوية
[illegible] التصورات حيثما عقد تهاونا فلكنا اشكالها سوى [illegible]
الباب [illegible] الكلام في ناحية المعلوم وفيه فصول **فصل** في ان المعقولات لا يحل
جسما ولا قوة في جسم بل تحصل بجوهر قائم بنفسه [illegible] الصور [illegible] سبيله
نقول ان المعلوم اذا كان صورة عقلية فلا يمكن ان يدرك بقوة جسمية ولا القوة [illegible]
[illegible] الوحدة [illegible] الصورة [illegible] ان يكون له
حاصلة في ذلك الجسم او غير حاصلة فيه فان كانت حاصلة فيه لم يكن صورة عقلية [illegible] معقولة
بل لو كانت مدركة [illegible] محسوسة وقد فرضنا معقولة هذا خلف وان لم يكن حاصلة في ذلك
الجسم الذي كانت القوة المدركة فيه فلا بد وان يكون لمادة تلك القوة نسبة وضعية اليها
لما ثبت ان افاعيل القوى الجسمانية وانفعالاتها انما كانت بشركة الوضع اذ لو كان لها
فعل وانفعال لا بشركة المادة ووضعها لكان وجودها لا في مادة لان الوجود قبل
الايجاد والفعل لان كلا منهما يتقوم باصل الوجود فكل قوة حصل لها شيء من حيث
نفسها لا من حيث ذاتها لكان لتلك القوة تمام الوجود دون الجسم فكانت مجردة ذاتا
وادراكا وقد فرضت قوة جسمانية فاذن لو كانت مدركة لها لكان لتلك الصورة
وضع بالنسبة الى محل تلك القوة فكانت الصورة الصافية ذات وضع وكل صورة

ذات وضع وهي منقسمة او في سبيل الانقسام بالفعل او بالقوة ولا تخلو اما ان يكون اقسامها
متشابهة او غير متشابهة فان كانت متشابهة الاقسام فيكون المعقول لم
يعقل مرة بل مرارا كثيرة بل مرارا غير متناهية بالقوة ولو كانت الاقسام غير متشابهة
لم يكون بعضها قائما مقام الفصول من الصورة التامة وبعضها قائما مقام الجنس لان
اجزاء الشيء اذا لم تكن اجزاء الهوية المقدارية كانت اجزاء معنوية لصورة ذاتية كما ان
معنى تلك الصورة متقوم بمعان مختلفة ومعنى الذات لا يمكن ان ينقسم الا على هذا الوجه
بان يكون من اجناس وفصول لكن قسمة العقل اذا كانت بازاء القسمة المقدارية و
انما وقعت واحدة لم تكن على جهة واحدة بل يمكن على جهات مختلفة فيمكن ان يكون اجزاء
الصورة كيف اتفقت القسمة حيث وقعت فصلا فيعرض ان يكون كل جزء جنسا وجزءا
فصلا بعينهما ثم تتعين على خلاف القسمة الاولى فان كان الفصل بعينه ذلك الاول و
كذا الجنس فهذا محال او ان كان الفصل اخر والجنس اخر فقد حدث للشيء جنس وفصل لم يكونا اولا
واجزاء قوام الشيء يمتنع ان يكون حصولها بعد ذلك الشيء بل كلها يكون قبله قبلية ذاتية
ولو كانت القسمة مطابقة لها كانت الاجزاء محدثة لها والقسمة المقدارية غير واقفة عند حد فيلزم
ان يكون لشيء واحد اجناس وفصول لا نهاية لها وهذا محال ثم كيف يجوز ان يكون صورة شيء واحد
الى نسخة مختصة بها جنس وصورة ذلك الى نشأتها فصل ان كان هذا الاختصاص يحدث
بتعين القسمة فالتوهم واجب لغير صورة الشيء وحقيقته وهذا محال وان كان موجودا فيجب ان
يكون متعينا بشخص لا اشياء واحدا والسؤال في كل واحد من الشخصين ثابت فيجب ان يكون
معقولات اشياء لا نهاية عند تعقل شيء واحد فيكون المعقول الواحد مبادي معقولات لا نهاية
ثم كيف يحصل من المعقولات معقول واحد ويحمل بعضها على بعض بخلاف الفصل بعضها للقسمة الفعلية انما
مثل الاجزاء المحمولة بعضها على بعض في الحمل هو الاتحاد في الوجود فكيف يكون الاشارة
الحسية احدها غير الاشارة الحسية الى الاخر كما هو شان الاجزاء المتباينة في الوضع فحلت
كل صورة الفصل وطبيعته اذا حلت في الجسم حيث تحل صورة الجنس وطبيعته الا ترى ان الفصل
السواد وهو قابض للبصر يحل في الجسم حيث يحل السواد فقد بان واتضح ان المعقول بعينه
لا يمكن ان يكون حالة في جسم من الاجسام ولا في مادة من المواد الجسمانية فاذا تلك الست حقيقة
السواد والبياض في الحيوان والبوعر من الموجودات المادية القابلة للقسمة المقدارية فلم (معقولة لنا وهي)
يكون الشيء المنقسم من حيث هو منقسم معقولا لنا عروض القسمة المقدارية لها من لوازم وجودها
الى رجل كونها تحت بعض لها القسمة المقدارية بالذات او بالعرض يلزمها امكان القسمة ماخذ
الوحدتين هو نحو وجودها الى رجل واما وجودها في العقل فنحو اخر يستحيل معه امكان القسمة الوضعية
وهذا الاشكال انما يصعب حله عند من يرى ان التعقل عبارة عن تجريد المهية عن الزوائد
لان بعض الصفات في حقيقة وجودها المادية الجسمية وقبول الانقسام المقداري كالحلول
والمكان وغيرهما فاذا جردت عن الزوائد والعوارض بقي لها كونها منقسمة بالفعل او بالقوة
المقدارية لان ذلك مهية الشيء لا ينفك عنها بحال ما وجودها الى رجع العقل فيقوى الاشكال
ويعسر الانحلال واما على طريقتنا فان مهية الشيء عبارة عن مفهومها ومعناها في تعقل الحسية ومعنى ما هو
مثلها جوهر قابل للابعاد له وجود في الخارج ووجود في العقل فاذا وجدت معنى الجسمية
العقل لوجود بوجود اخر غير هذا الوجود وذلك الوجود حامل للمفهوم من الجسمية بحيث لا
معها على تلك المهية انها هي كذا حملا اوليا وكذا الصدق على ذلك الوجود العقلي انه
حامل للابعاد وانه قابل للانقسام المقداري وكذا السواد مهيته عبارة عن مفهوم اللون

الحسية

القابض للبصر فاذا وجدت مهيته في المادة الجسمانية ترتبت عليه اثار الوجود واذا وجدت
مهيته في العقل يكون لها نحو اخر من الوجود حامل لمفهومها ومعناها ومفهوم اللونية القابض
للبصر عن تحقيقها بالفعل ووجودها بهذا الوجود الكشفي فكل واحد من وجودها عقليا او حسيا
الكمال الوجود لا يقبل وعنده لا ادرك منه معنى اللون القابض للبصر غير ان التعقل منه
هذا التعقل الخارجي وما لحقه للاشياء وجودات متفاوتة بالذات والهوية مع كونها واحدة
المعنى والمهية وسياق هذا العلم بتعدد انحاء الوجودات وادراكنا للحقائق المهيات
كالانسان مثلا تارة بنحو الاحساس وتارة بالتخيل وطورا بالتعقل فعلى المرتبة
بواحدة اطوار من الوجود وبعضها على صرف وبعضها متوسط بينهما فصل في ان
الحواس لا تعلم ان للمحسوس وجودا بل هذا شان العقل اي الادراكات الحسية لا يمكنها التنال
الات الحواس كما هو الحق وحصول صور المحسوسات سواء كانت في الات الحواس كما هو المشهور
وعليه الجمهور او عند النفس بواسطة مظهريتها فيها انما يكون بسبب استعدادها ذلك
له فان لامسة ابديننا مثلا انما تحس بالحرارة وتتاثر عنها بالاستعداد الذي هو فيها
والبصر انما يقع فيه الاحساس بصورة المبصر للاستعداد الذي هو فيه والسمع انما يحصل
فيه الصوت للاستعداد الذي هو فيه وليس للحواس الا الاحساس فقط وهو حصول
صورة المحسوس فيها او في النفس بواسطة استعمالها الحواس او النفس التي هي حاسة
ليس لها علم بان للمحسوس وجودا في الخارج وانما ذلك ما يعرف بطريق التجربة وهو شان
العقل او النفس المتفكرة وليس شان الحس ولا الخيال والدليل على صحة ما ذكرناه ان
المجنون مثلا قد يحصل في حسه المشترك صور ليس لها حقيقة ولا يكون لها وجود من خارج ويقول
ما هذه المبصرات التي اراها ويقول اني ارى فلانا وكذا ويحكم بان ما يراه كما يراه
هي المحسوسة موجودة في حسه كما وجدت للانسان سائر الصور الحسية لكن لما لم يكن له عقل يميزه و
يعلم ان لا وجود لها من خارج توهم ان تلك الصورة موجودة في الخارج كما هي في مرتبة له
وكذلك النائم يرى في منامه في حسه المشترك بل تخيله اشياء لا حقيقة لها في الخارج من المبصرات
والمسموعات وغيرهما فيرى ويسمع ويشم ويذوق ويلمس ويحكم بانه يشاهد هذه المحسوسة ويتسبب
ذلك وجود صور تلك الاشياء في قوة خياله وحسه المشترك وهي في النوم كما هي عند اليقظة و
لتعطل القوة العقلية عن التدبير والفكر فيما يراه انه من اي قبيل كذلك اذا ما غرقت ايدينا
بشيء عن حرارته وورودت عليها من خارج او حصلت لها بسبب داخل لسوء مزاج حار فاحست بها
لا يكون لها الا الاحساس فاما ان نعلم ان هذه الحرارة لا بد لها ان يكون لها جسم خارج او
داخل فذلك للعقل بقوته الفكرية وكذلك اذا حملت شيئا ثقيلا فانما نحس بالثقل ونتفعل عنه
الثقل فقط واما ان هذه الكيفية قد حصلت بسبب جسم ثقيل في الخارج فذلك ليس ادراكه
بالحس ولا للعقل في ذاته بل بضرب من التجربة ومن هذا المقام تتنبه اللبيب بان للنفس ان تعرف حقيقة
عالم الاجسام المادية بوجود فيها الاشياء الا ادراكنا الصورة من غير ان يكون لها مادة جسمانية
حاملة لصورها وكيفياتها ونحو العوارض لاثبات ذلك العالم باحقية مشاهدة الكيفيات
المحسوسات الموجودة من تلك الكيفيات في القوى الحسية لست بانها بل من جنس اخر من الكيفيات
هي الكيفيات النفسانية فالمسموعات والمبصرات والملموسات لنا ليس كلها كيفيات محسوسة حكاية

وهي بعينه حقيقة كالصور العقلية من الجواهر المادية كالانسان في الفرس والفلك والكوكب والماء والنار من انسان وفرس وفلك وكوكب وماء ونار حكاية وهي جواهر عقلية متحدة بالعقل جميعه وهذه الاحكام ونحوها من عجايب معرفة النفس الادمية وعلم النفس مما لا يمكن بصدد بيانه ههنا انشاء الله

وصل في

اقسام العلوم كما كان حقيقة العلم عندنا راجعة الى الوجود الصوري والوجود على ثلاثة اقسام تام ومكتف وناقص فالاول التام عالم العقول المحضة وهي الصور المفارقة عن الابعاد والاجرام والمواد والثاني المكتفي وهو عالم النفوس الحيوانية و هي الصور المتمثلة والاشباح المجردة والثالث الناقص وهو عالم الصور القائمة بالمواد او المتعلقة بها وهي الصور الجرمية اما نفس المواد الجسمية المتجددة في سيلانها في الاعدام والامكانات والظلمات لا تستاهل للمعلومية ولو قوع اسم الوجود عليها كالزمان والحركة وقد حققنا ان لا وجود للشيء منها الا في آن واحد والا ثبات وجودها بالقوة وكل ما لا وجود لشيء منه الا في آن واحد وهي الاجسام والجسمانيات المادية السائلة الزائلة في كل آن المختصة حدوثها بآن واحد مع زوالها في سائر الآنات والاوقات فاطلاق الوجود عليها بضرب من التجوز والتشبيه والصحيح اطلاق سلب الوجود عليها كما هو شأن المجاز وعلامته والسر في ذلك لقوله ما الشيء الكائن لا وجود وما الشيء الموجود ولا يكون لانه على الاول المادونات وعلى الثاني المفارقات بالجملة العوالم في التحقيق ثلثة كل منها قسم من العلم بمعنى الصور العلمية ولو عدت اربعة فلا الا باعتبار الوجود في هذا العالم كما فعله بعض الصوفية حيث عدوها من الحضرات الخمس الالهية عن حضرة الذات وحضرة الاسماء وحضرة الصفات وحضرة الافعال و حضرة الآثار وخلاف ذلك شرط ليعلم انها صعود الوجود بحيث لا يكون صورة علمية ولا حقيقة معلومة بل يتأمل بالتتبع فيعلم هذا ممكن لك تعادل المدركات الا مكانية على انه اقسام احدها تام الوجود والمعلومية وهي العقول والمعقولات في شدة وجودها و نوريتها وصفاتها بريئة عن الاجسام والاشباح والاعداد وهي مع كثرتها قد توجد بوجود واحد جمعي لا مباينة بين حقايقها اذ كلها مستغرقة في بحار الالهية والبهاء ان رفعوه بالانتصور ولعل العقول في كلام الاوائل سادة هذا العالم وثانيها عالم النفوس الفلكية والاشباح المجردة والمثل المقدارية وهي مكتفية بذاتها ومباديها العقلية اذ بواسطة اتصالها بعالم الصور الالهية التامة الوجود يتجبر نقصانها ويتحفظ معها وثالثها عالم النفوس الحسية والملكوت الاسفل وجميع الصور المحسوسة للعقل المدركة بتوسط المشاعر والآلات وهي ما يضاهي الملكوت الاسفل وهي ناقصة الوجود ذوات كون تلك الالهية من هذا العالم وتتوجه الى عالم الاشباح المجردة بتبعية ارتقاء النفس الانسانية اليها وورائها عالم المواد الجسمانية وصورها التي بالزاملة المتحيلة الكائنة الفاسدة وهي في الموجودية ما بين القوة والفعل والثبات والدثور لان ثباتها عين الدثور واجتماعها عين الافتراق وما لا سلكية في الاتحاد في العلم والعلماء بحسب الاحتمال العقلي ثلثة اقسام احدها تام في كماله بحسب الفطرة كالعقول المجردة وثانيها مستكف يحتاج الى التكميل لكن لا يحتاج الى امور زايدة من مكمل خارج كالنفوس الفلكية من هذا القسم نفوس الانبياء بحسب الفطرة وكذا بعد الاستكمال

المودة

ربما صار

ربما صار من القسم الاول وثانيها ناقص بحسب الفطرة يحتاج الى التكميل بالامور الخارجة عن ذاتها من انزال الكتب وارسال الرسل وغيرهما وقد اوجد الله سبحانه جميع هذه الاقسام فيه للافاضة وتكميلا للاقسام المحتملة عند العقل وقد اشار الى هذه الاقسام بقوله والصافات صفا فالزاجرات زجرا فالتاليات ذكرا وبقوله والسابحات سبحا فالسابقات سبقا فالمدبرات امرا ويحتمل ان يكون الترتيب في الآية الثانية على عكس الترتيب في الاولى اي من المعلول الى السبب بان يكون السابحات اشارة الى عالم الافلاك كما في قوله كل في فلك يسبحون والسابقات الى نفوسها والمدبرات امرا الى عقولها التي هي من عالم الامر الموجودة بامر الله وقوله كن بل هي نفس الامر الحاصل منه تعالى وكذلك يقول العالم عالمان عالم المجردات العقلية والنفسية وعالم الاجسام النورية والظلمانية ولما كان عالم المجردات هو عالم العلم والحيوة اوجد الله تعالى فيه بازاء كل ما في عالم الاجسام صورة ادراكية عقلية او خيالية هي حيوته ومرآة مشاهدته والنهاية في ذلك الكتاب الالهي ولمن خاف مقام ربه جنتان ولهذا قال افلاطون الشريف العالم عالمان عالم العقل وفيه المثل العقلية وعالم الحس وفيه الاشباح الجسمية وسمي العالم الاول كليتي والعالم الثاني كاليتي ونقل ايضا ان افلاطون كان يعلمان تعليم كليتي وتعليم كاليتي الاول تعليمه للعقليات من الامور الالهية البحثية الكلية والثاني تعليمه اياهم من الامور الافادة والاستفادة الفكريتين ولعله في ذلك العالم اشارة الى عدم ظهوره على الحواس كما ان الاشارة الى الصور المثالية من حيث ظهورها على الحواس الباطنة والا فوجود عالم العقل اصل سائر الوجودات ومقومها ومفاعلها وانما خفيت شدة ظهورها على الانسان لفرط ظهورها واحتجابنا عنها لاشتغالنا بالمواد ويحتمل ان يكون اشارة الى وحدة ذلك العالم وبساطة ما فيه وكثرة هذا العالم بحسب الاعداد الكمية ولعل المثل النورية الافلاطونية جواهر مجردة ذاتها ووجودها وهي اصل جواهر هذا العالم ومبادئها وهي حقائق هذه المحسوسات المادية والذي يفيد اثباتها ما اثبات الاشباح المعلقة جميعا على الذي سبق منا ذكره في باب اثبات المثل الافلاطونية وجوابه لاستحالة ان في العالم شيئا محسوسا كالانسان مثلا مع مادته وعوارضه المخصوصة وهذا هو الانسان الفلسفي وقد ثبت ان له وجودا في الخيال مع مقداره وشكله وخصوصيته على وجه جزئي والذي يكون بذاته موجودا في الخارج وثبت ايضا ان للعقل ان يدرك الانسان بجميع ما فيه من الحدود والاعضاء و الاشكال والاوصاف اللازمة والمفارقة على وجه المعقول كليا مجردا عن الادراك يمكن كثيرين من نوعه مع نوع اوصافه ولا حاجة في التعقل المجرد عن العوارض بان يحذف منها ما عداه وان كان ذلك ايضا يتيسر الكل الواحد في التعقل وانه مجرد عن نحو هذا الوجود الوضعي الذي لا بد ان يكون له جهة من جهات هذا العالم المادي فوجودا ان للانسان وجودا في الطبيعة المادية وهو لا يكون بذلك الا باعتبار معقول لا كون محسوسا في الحس المشترك والخيال وهو بهذا الاعتبار محسوس بالقوة لا يمكن عنه او وجود له العقل وهو بذلك الاعتبار معقول بالفعل لا يمكن عنده لما يدرك الرباني العقلي ان وجود المحسوس محسوس

هو بعينه حس وحاس وكذا المعقول بالفعل وجوده بعينه وجود الجوهر العقلي ويتحد العاقل
والمعقول وعلم الشان ان العاقل جوهر مفارق بالفعل فالمعقول كذلك وكذا الكلام
في الصور المحسوسة الموجودة في عالم الخيال التي يحصلها عين القوة الخيالية وهي لا محالة جوهر
والمتحد في الوجود مع الجوهر جوهر فللانسان مثال جوهري قائم بنفسه في عالم الاشباح و
مثال عقلي جوهري قائم بذاته في عالم العقل وهكذا الامر في كل موجود طبيعي الموجودات
الطبيعية ثلث وجودات احدها عقلي وثانيها مثالي وثالثها مادي فاعلم ان الوجود
العقلي من كل نوع لا يمكن ان يكون الا واحدا غير متعدد وذلك لان الجسم اذا كان له
حد واحد نوعي فلا يمكن تعدده الا من جهة المادة او من جهة اسباب خارجية لقابلية
اما الوجودان الاخران فيجوز فيهما كثرة الاعداد من نوع واحد سواء كان من جهة [illegible]
المادة القابلة كما في الصور الطبيعية او بواسطة جهات فعلية كما في الصور الادراكية
التي يحصلها الخيال لكل صورة من نوع واحد كما ان اذا وجدت في هذا الوجود [illegible]
المثل الخيالي ايضا فتعلقت بها عالم العقل ووصل اثرها هناك فاذا وجدت صورة
اخرى من نوعها حتى [illegible] ذلك العالم ولم يكن وجود ثم هناك غير وجود الاولى
منها فانه غير ذلك الاثر وهكذا في غيرها من نوعها سواء [illegible] وان كان [illegible]
في هذا العالم [illegible] هذا المعاني الثلثة ان لكل نوع طبيعي في هذا العالم سواء كان [illegible]
الافراد الغير المحصورة او كان نوعا محصورا له صورة عقلية قائمة بذاتها في العالم
العقلي الربانية كما هو راي افلاطون الالهي [illegible] احاطة هذه الاعصار [illegible]
ذلك العظيم [illegible] وبلغ [illegible] بالمعنى [illegible] الا واحدا
من الفقراء الى [illegible] في شرح الفاظ مستعملة في هذا [illegible]

خاتمة البحث

متقاربة المفهوم يتعلق بها انها مترادفة وهي كثيرة فمنها الادراك وهو اللقاء والوصول
فالقوة العاقلة اذا وصلت الى ماهية المعقول وحصلتها كان ذلك ادراكا لها من هذه
الجهة فالمعنى المقصود هنا في الحكمة مطابق للمعنى اللغوي الادراك واللقاء والجمع
لا يكون الا بهذا اللقاء اي الادراك العلمي واما اللقاء الجسمي فليس هو ملاقاة في الحقيقة
بعد ما لا هي [illegible] المدركون وقولهم ادرك الغلام وادرك الى بلغ
ادركت الثمرة كلها حقائق لغوية لكنها مجازات حكمية [illegible] القول باتحاد العاقل والمعقول
ومنها الشعور وهو ادراك بغير استثبات فهو اول مراتب وصول العلم الى القوة العاقلة
وكأنه ادراك متزلزل ولهذا لا يقال في الله تعالى انه يشعر بكذا ومنها التصور اذا حصل
وقوف القوة العاقلة على المعنى وادركه بتمامه فذلك هو التصور ولفظ التصور
مشتق من الصورة وهي عند العامة من الناس انما موضوعة للهيئة الجسمانية التي حصلت للجسم المتشكل
وعند الحكماء موضوعة لمعان لكنها مشتركة في معنى واحد هو ما به يحصل الشيء بالفعل
فهو ملك الامر وكذلك الصور العلمية للاشياء فانها التي يحصل حقائقها وبها هي هي
ومنها الحفظ فاذا حصلت الصورة في العقل وتأكدت واستحكمت وصارت بحيث لو
زالت لتمكنت القوة العاقلة من استرجاعها واستعادتها سميت تلك الحالة حفظا
واعلم ان نسبة الحفظ الى الادراك كنسبة الفعل الى القبول فمبدء الحفظ غير مبدء
القبول لمغايرة الاثنين او مغايرة الدرجتين لذات واحدة والاثار الحاصلة من
مبادي اثار النفس وصفاتها يرجع الى حقيقة واحدة وعلى هذا كان الحفظ
مشعرا بالتأكد بعد الضعف لا جرم لا يسمى علم واجب الوجود حفظا فلا له [illegible]

الا الحفظ

الا الحفظ فما يجوز زواله فلما كان ذلك في علم الله تعالى لا جرم لا يسمى علمه حفظا الكو
هذا القول لا يخرج عن بعث اما ان علمه تعالى لا يسمى بالحفظ فيحتمل والمستند قوله تعالى
ولا يؤوده حفظهما وهو السميع العليم وقوله انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وقوله
انه عليم حفيظ لا يقال ليس الكلام في الاطلاق الحفظ عليه بل في ان اطلاق الحفظ
على علمه هل يقع ام لا فلعله يعلم بصفة او قوة ويحفظ بصفة او قوة اخرى لانا نقول
بعينه قدرته وسلطانه على العالم كله صورة علمه التام كما ان صورة قدرته التي هي
في كل شيء فذاته التي هي عين علمه حفيظ على كل مراتب علومه التفصيلية يحفظ بعضها ببعض
لان علومه فعلية لا انفعالية واما اشعار مفهوم الحفظ بالتأكد بعد الضعف فهو معلوم
الا في بعض المواد الجزئية واما استدلاله بانه انما يحتاج الى الحفظ فيما يجوز زواله ان اراد
بالجواز الامكان الوقوعي فالحصر مسلم وان اراد به الامكان الذاتي فلا نسلم ذلك وعدم
جواز اطلاقه على علم الله التفصيلي الزائد على ذاته الثابت في قلمه الاعلى واللوح المحفوظ
والمراد باللوح المحفوظ هو صورة علم الله المحفوظ عن النسخ والزوال يحفظ الله تعالى وادا
لها ومنها التذكر وهو ان الصورة المحفوظة اذا زالت عن القوة العاقلة فاذا حاول
الذهن استرجاعها فتلك المحاولة هي التذكر وعند الحكماء لا بد في التذكر من وجود جوهر
عقلي فيه جميع المعقولات وهو خزانة للقوة العاقلة الانسانية واختلفوا في ان ذاته منفصلة
عن ذات النفس الانسانية او متصلة بها لا عقليا احتجبت عنه النفس لاشتغالها
بعالم الحس والعلم [illegible] القوة الى الفعل في باب العقل والمعقول وقد اشرنا الى
لمعة من هذا المقام وقد تحير بعض الاكياس كالامام الرازي وغيره في باب التذكر فقال ان
في التذكر سرا لا يعلمه الا الله وهو انه عبارة عن طلب رجوع تلك الصورة المنمحية الزائلة
فتلك الصورة ان كانت مشعورا بها فهي حاضرة حاصلة والحاصل لا يمكن تحصيله وان لم يكن
مشعورا بها فلا يمكن استرجاعها لان طلب ما لا يكون متصورا محال فعلى كلا التقديرين
التذكر الذي هو عبارة عن الاسترجاع ممتنع مع انا نجد من انفسنا انا قد نطلبها ونسترجعها
وهذه الاسرار اذا توغل العاقل فيها عرف انه لا يعرف كنهها مع انها من اظهر الاشياء
فكيف فيما هو اخفى منها اقول ان تحير هؤلاء القوم في مثل هذه المقامات انما هو لاجل
عدم تحقيقهم امر الوجود الذي هو اظهر الاشياء وعند هؤلاء الرجال انه مفهوم عام من المعقولات
الثانية ولا يكون لشيء منه اشد ولشيء اضعف ولا ايضا الشيء الواحد الخاص من الوجود
بعضها اقوى من بعض وكذا العلم الذي هو من باب الوجود لا من باب الماهية اعلم ان هذه
الشبهة مبنية على الغفلة التي ذكرناها من ان الادراك العقلي انما يكون باتحاد النفس
بالعقل الفعال الذي هو صورة الموجودات ومن وحدته صور الموجودات اصعب
الكلام لكن مع ذلك منحل بفضل الله وهو ان للنفس ذات تقلبات متعددة ونشآت
مختلفة نشأة الحس ونشأة الخيال ونشأة العقل وهذه النفوس ايضا متفاوتة قوة وضعفا و
كمالا ونقصا واقوى النفوس لا يشغلها نشأة عن نشأة وبعضها دون ذلك وبعضها في
الدناءة بحيث لا يحضر بالفعل الا نشأة الحس فقط بالتحجب عن نشأة الخيال لاشتغالها
حينئذ فضلا عن حضور معقول من الصور فاذا تقرر هذا فعموم النفوس المتوسطة في

القوه والكمال اذا اتصلت بعالم العقل حجبت عن الحس وبرئت البدن ببعض
قواه الطبيعية واذا رجعت الى عالم الحس غابت عن شاهداتها العقلية وبقي معها شيء
كمثال ضعيف منها وبذلك الخيال الضعيف مع بقاء ملكة الاسترجاع واستعداد الاتصال
يمكنها التذكر لما تخيل لها من حقيقة ذاتها وتمام جوهرها العقلي وقوله فلم يمكن الصورة
التي يريد استرجاعها متصورة لم يمكن استرجاعها للمراد لعدم تصورها لكونها غير متصورة
بالكنه ولا بوجه الحكاية ولا حصلت لها القوة الاستعدادية القريبة لحصولها فلم
ان مثلها غير ممكنة الاسترجاع لها وليس الكلام في مثلها وان اريد بذلك كونها متصورة
بالكنه وان تصورت بوجه التحليل والتمثيل فقد حصلت لها ملكة المراجعة لا الحرج
غير مسلم وهذا القائل انما صعب عليه تحقيق هذا المقام وامثاله بناء على انه اعتقد
ان اكتساب التصورات مطلقا مستحيل سواء كان اولا وبالفكر او ثانيا وبالتذكر بناء
على شبهة نقلها لزعمها حجة برهانية ونحن قد فككنا عقده ذلك الاعضال بعون الله
ومنها الذكر الصورة الزائلة اذا عادت وحضرت سمي وجدانها ذكرا او الظلم للادراك
مسبوق بالزوال سمي ذكرا ولهذا قال الله تعالى اذا لست اذكره ولست انساه قال
صاحب المباحث لهذا اعادة شبهة التي اخبر عنها انها غير ممكنة الا لكمال اختصاصها
الخ وهو انك اذا عجزت عن ادراك مهية التذكر والذكر مع انه صفتك تحدث لك فكيف
حاله انه يمكنك الذكر فلا يمكنك الوقوف على كنه المذكور مع انه ابعد الاشياء
منك فسبحان من جعل اظهر الاشياء اخفاها اقول بعدما علمت وجه انحلال تلك
الشبهة اعلم ان الله اقرب الاشياء الينا من اصل ذواتنا وانما خلقنا وهدانا
للتوسل لمعرفته وتحصيل الادراك امثاله تلك بهذه حضرة الالهية ونطالع صفات
جماله وجلاله ولاجل ذلك بعث الانبياء وانزل الكتب من السماء الا ان يكون بعد
الابعدين واشقى الاشقياء المنحرفات كمن ومنها المعرفة وقد اختلف الاقوال
في تعريفها فمنهم من قال انها ادراك الجزئيات والعلم ادراك الكليات واخرون
قالوا انها التصور والعلم هو التصديق وهؤلاء جعلوا العرفان اعظم رتبة
من العلم قالوا لان تصديقنا باستناد هذه المحسوسات الى موجود واجب الوجود
امر معلوم بالضرورة واما تصور حقيقة الواجب فامر فوق طاقة البشرية لان الشيء
ما لم يعرف لا يطلب حقيقته فعلى هذا الطريق كل عارف عالم ولا عكس ولذلك كان
الرجل لا يسمى عارفا الا اذا توغل في ميادين العلم وترقى من مطالعها الى مقاطعها
ومن مباديها الى غاياتها بحسب الطاقة البشرية وقال اخرون من ادرك شيئا وانحفظ
اثره في نفسه ثم ادرك ذلك الشيء ثانيا وعرف ان هذا ادراك الذي قد ادركه اولا
فهذا هو المعرفة ثم من الناس من يقول بتقدم الارواح ومنهم من يقول بتعلقها
على الاشباح ويقول انها هي الذر المستخرج من صلب ادم عم وانها اقرت
بالالهية واعترفت بالربوبية الا انها لظلمة العلاقة البدنية نسيت مولاها
واذا عادت الى نفسها متخلصة من ظلمة البدن وهي الجسم عرفت انها كانت
عارفة فلاجرم سمي هذا الادراك عرفانا ومنها الفهم وهو تصور الشيء من لفظ
المخاطب والافهام وهو ايصال المعنى باللفظ الى فهم السامع ومنها الفقه

وهو العلم

وهو العلم لغرض المخاطب من كلامه يقال فهمت كلامك اي وقفت على غرضك
من هذا الخطاب قال تعالى لا يكادون يفقهون قولا لان الكفار وقريش لما كانوا
ارباب الشبهات والشهوات فما كانوا يفقهون على ما في كتاب الله من المعارف
المحققة لا جرم انصح الله بعدم استعدادهم للاطلاع على المقصود الاصلي
من انزال ذلك الكتاب ومنها العقل ويقال على انحاء كثيرة كما اشير اليه احدها
الشيء الذي به يقول الجمهور في الانسان انه عاقل وهو العلم بمصالح الامور
منافعها ومضارها وحسن افعالها وقبحها والثاني العقل الذي يردده المتكلمون
في قول المعتزلة منهم بقولهم هذا ما يوجبه العقل وينفيه العقل والثالث ما ذكره
الفلاسفة في كتب البرهان والرابع ما يذكر في كتب الاخلاق المسمى بالعقل العملي والخامس
الحس (?) العقل الذي يذكر في كتاب النفس احوال العاقلة ودرجاتها والسادس
العقل الذي يذكر في العلم الالهي وما بعد الفلسفة وقد مر بيان بعض هذه المعاني ومنها
الحكمة وهي ايضا يطلق لمعان فتارة يطلق اسمها لكل علم حسن وعمل صالح
وهو بالعلم العملي اخص منه بالعلم النظري وتارة يطلق على نفس العلم حكمة
من الاستعمالات ومنها انها العلم الكمال احكاما اذا اتقنه وحكم بهذا احكام الحكمة
من الله تعالى خلق ما فيه منفعة العباد ورعاية مصالحهم في الحال او في المآل ومن
العباد ايضا كذلك ثم قد حدت الحكمة باقوال مختلفة فقيل هي معرفة الاشياء وهذا
اشارة الى ان ادراك الجزئيات لا كمال فيها لانها ادراكات متغيرة فاما ادراك
الحقائق والمهيات فانها باقية مصونة عن التغير والنسخ وهي المسماة بام الكتاب
في قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب وقيل هي الاتيان بالفعل
الذي له عاقبة محمودة وقيل هي الاقتداء بالخالق تعالى في السياسة بقدر الطاقة
البشرية وقالت الفلاسفة الحكمة هي التشبه بالاله بقدر الطاقة البشرية في العلم والعمل
وذلك بان يجتهد الانسان في ان ينزه علمه عن الجهل وفعله عن الجور وجوده عن
البخل والتبذير وعقله عن الجور والخرد وغضبه عن التهور والجبن وحلمه عن البلادة
والحماقة وحياءه عن الوقاحة والتعطيل ومحبته عن العقود والقصور وبالجملة كان مستويا
على صراط الله من غير انحراف كما يحق الله حقوق خلقه ومنها الدراية وهي المعرفة
المستحصلة بنوع من الحيلة وهو تقديم المقدمات واستعمال الروية واصلها من دريت الصيد ولذا
لا يصح اطلاقه على الله لامتناع الفكر والحيلة عليه تعالى ومنها الذهن وهو قوة النفس
على اكتساب العلوم التي هي غير حاصلة والوجود الذهني عبارة عن وجود الاشياء في النفس
من الامور الخارجية وما بالوجدان فيوجد مطابق في الخارج ومحال ان يقال له الوجود
الذهني لذلك الشيء وهو الوجود للشيء الذي لا تترتب عليه الاثار المترتبة على وجوده الخارجي
وتحقيق الكلام فيه ان الله تعالى خلق الروح الانساني خاليا عن تحصيل الاشياء
فيه وعن العلم بها كما قال اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا لكنه
خلقه الا للمعرفة والطاعة وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ولو لم يكن
خلق الروح الانساني لاجل معرفة حقائق الاشياء كما هي لوجب ان يكون لها

والذي يتعلق ببعض علم
الحكمة على ... (?)
الحكمة سبب [illegible]
الناس [illegible]
[illegible]
عندي [illegible]
صح

اول الفطرة احد ملك الاسماء بالفعل لانها خالية من الكل كما ان
الهيولى لما خلقت لان يتصور فيها الصور الطبيعية كلها كانت في
اصل جوهرها قوة محضة خالية عن الصور الجسمية فكذا الروح الانسانية
وان كان في اول الفطرة قوة محضة خالية عن المعقولات لكنها من
شانها ان يعرف الحقائق ويتصل بها كلها فالعرفان بالله وملكوته
وآياته هو الغاية والتعبد هو التوسل اليه والسلوك نحوه وان كان
العبادة ايضا مشروطة به ومنتجة له كما قال تعالى اقم الصلوة
لذكري فالعلم هو الاول والاخر والمبدء والغاية فلا بد للنفس
من ان يكون ممكنة من تحصيل هذه المعارف والعلوم وذلك التمكن
هو هيئة استعدادية للنفس لتحصيل هذه المعارف وهي الذهن ومنها
الفكر وهو انتقال النفس من المعلومات التصورية والتصديقية الحاضرة
فيها الى مجهولاتها المستحضرة وتخصيصه بالفكر في التصديقيات دون
التصورات كما فعله صاحب الملخص مما لا وجه له كما سبق وفي بعض كتب
الشيخ الرئيس ان الفكر استنزال العلوم من عند الله تعالى بمجرى التضرع الى مستنزل
النعم والحاجات من عنده قال الصافي بعض سائر القوة العقلية اذا انتهت
الى شيء من الصور العقلية تضرعت بالطبع الى المبدء الوهاب فان فاضت عليها
على سبيل الحدس كفت المؤنة والا فزعت الى حركات من قوى اخرى من شانها ان
تعد النفس لقبول الفيض لمشاكلة بين النفس وبين شيء من الصور لرشد عالم الغيب
فيحصل لها بالاضطرابات ما لم يحصل لها بالحدس في القوة الفكرية كما في قوله تعالى ويعلمكم
ما لم تكونوا تعلمون الاية ومنها الحدس فلا بد للفكر لا يتم الا بوجدان الحد شيء يتوسط
بين طرفي المطلوب ليصير النسبة المجهولة معلومة وكذا ما يجري مجراه في باب الحدود للتصور
لما يترك من الجنس والفصل يشاركان في الاطراف في الحدود والنفس حال كونها جاهلة
واقعة في ظلمات فلا بد من قايد يقودها او روزنة يضيء لها موضع قدمها وذلك
الموضع هو الحد المتوسط بين الاطراف وتلك الروزنة هو التحدس بذلك وبعد
فاستعداد النفس بوجدان ذلك المتوسط بالحدس هو الحدس ومنها الذكاء
وهو شدة هذا الحدس كما له وبلوغه بغايته القصوى هو القوة القدسية التي وصفها
وصفها قوله تعالى يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار وذلك لان الذكاء هو الافضاء
في الامور وسرعة القطع بالحق واصله من ذكت النار وذكت الريح وشاة مذكاة اي
مدرك ذبحها بحده السكين ومنها الفطنة وهي عبارة عن التنبه لشيء قصد تعريفه
ولذلك كثيرا ما يستعمل في الاكثر في استنباط الاحاجي والالغاز ومنها الخاطر
حركة النفس لتحصيل الدليل وفي الحقيقة ذلك المعلوم هو الحاضر بالبال والخاطر

في النفس

في النفس ويسمى ذلك بهذا الحال باسم الحال لما كان محلا لذلك المعنى الى ان جعل خالا
تسمية للمحل باسم الحال ومنها الوهم وهو الاعتقاد المرجوح وقد يقال لانه عبارة
عن الحكم بامور جزئية غير محسوسة لاشخاص جزئية جسمانية كحكم السخلة بصداقة الام وعداوة الذئب
وقد يطلق على القوة التي يدرك بها هذا المعنى وهي الواهمة واعلم ان الواهمة عندنا ليست جوهرا
مباينا للعقل والحس بل هي عقل مضاف الى صورة الخيال او الحس وكذا مدركاتها اعني
معقولات مضافة الى الامور الجزئية المحسوسة او الخيالية اذ العوالم منحصرة في الثلاثة
فاذا جعلت الذات انها صارت عقلا مجردا عن الوهم وعن التخيلية التام وكذا مدركاتها اذا
صحت وزالت عنها الاضافة صارت معقولات محضة فالوهم ليس الا نحو توجه العقل الى الجسم
والتعلق والموهوم ليس الا معقول مضاف الى مادة مخصوصة ومنها الظن وهو الاعتقاد
الراجح وهو متفاوت الدرجات قوة وضعفا ثم ان الظن اذا بلغ في القوة قد يطلق عليه اسم العلم
فلا جرم قد يطلق على العلم ايضا اسم الظن كما قاله المفسرون في قوله تعالى يظنون انهم ملاقوا
ربهم وانهم في ذلك وجهان احدهما التنبيه على ان علم اكثر الناس ما داموا في الدنيا
بالاضافة الى علوم يوم الاخرة كالظن في جنب العلم الثاني ان العلم الحقيقي في الدنيا
لا يكاد يحصل الا للنبيين والصديقين الذين ذكرهم الله تعالى في قوله الذين آمنوا بالله
ورسله ثم لم يرتابوا ومنها علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين فالاول التصديق بالامور
النظرية الكلية المستفادة من البرهان كالعلم بوجود الشمس للاعمى والثاني مشاهدتها بعين البصيرة
الباطنة كمشاهدة عين الشمس بهذا البصر والثالث صيرورة النفس متحدة بالمفارق
العقلي الذي هو كل المعقولات ولا يوجد له مثال في عالم الحس لعدم امكان
الاتحاد بين شيئين في الجسمانيات ومنها البديهة وهي المعرفة الحاصلة للنفس
في اول الفطرة من المعارف العامة التي يشترك في ادراكها جميع الناس ومنها الاوليات
وهي البديهيات بعينها الا انها كما لا تحتاج الى الوسط لا تحتاج الى شيء آخر كاحساس او
تجربة او شهادة او تواتر او غير ذلك سوى تصور الطرفين والنسبة ومنها الخيال
وهو عبارة عن الصورة الباقية في النفس بعد غيبوبة المحسوس سواء كانت في المنام او
في اليقظة وعندنا ان تلك الصور ليست موجودة في هذا العالم ولا منطبعة في قوة من
قوى البدن كما اشتهر من الفلاسفة انها مرتسمة في مؤخر التجويف الاول من الدماغ
وليست ايضا منفصلة عن النفس موجودة في عالم المثال كما رآه الاشراقيون بل هي
موجودة في عالم النفس الا انه بعيدة منفصلة قائمة باقية محفوظة ما دامت
يحفظها فاذا ذهلت عنها غابت ثم اذا استرجعتها وجدت متمثلة بين يديها
والقوة الخيالية المدركة لها ايضا جوهر مجرد عن هذا العالم واجسامه واعراضه و
هي من بعض درجات النفس متوسطة بين درجة الحس ودرجة العقل فان النفس بحسب
انها بسيطة الجوهر فانها ذات نشآت ومقامات بعضها اعلى من بعض وهي في
كل منها في عالم آخر ومنها الروية وهي ما كان من المعرفة بعد فكر كثير وهي من روي
ومنها الكياسة وهي تمكن النفس من استنباط ما هو انفع للتخلص ولهذا قال
النبي صلى الله عليه وآله وسلم الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت وذلك

لانه خير يصل اليه الانسان افضل ما بعد الموت ومنها الخبر بالعلم وهو معرفة
يتوصل اليها بطريق التجربة والتفتيش ومنها الراي وهو اجالة الخاطر في المقدمات
التي يرجى منها انتاج المطلوب وقد يقال للقضية المستنتجة من الراي راي و
الراي للفكر كالآلة للصانع ولهذا قيل اياك والراي الفطير وقيل دع الراي
تغب ومنها الفراسة وهي الاستدلال بالخلق الظاهر على الخلق الباطن وقد نبه
الله تعالى عليه بقوله ان في ذلك لآيات للمتوسمين وقوله تعرفهم بسيماهم وقوله
ولتعرفنهم في لحن القول واشتقاقه من فرس السبع الشاة فكان الفراسة اختلاس
المعارف وذلك ضربان ضرب يحصل للانسان عن خاطر لا يعرف سببه وذلك
ضرب من الالهام بل ضرب من الوحي واياه عنى رسول الله صلعم بقوله كما هو المشهور
من امتي المحدثين وبقوله صلعم اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله ويسمى ذلك
نفثا في الروع وضرب آخر ما يكون بصناعة وتعلم وهي الاستدلال بالاشكال الظاهرة
على الاخلاق الباطنة وقال اهل المعرفة في قوله تعالى افمن كان على بينة من ربه
ويتلوه شاهد منه ان البينة هو القسم الاول وهو الاشارة الى صفاء جوهر
الروح والشاهد هو القسم الثاني وهو الاستدلال بالاشكال على الاحوال تم

قد تم المجلد الاول من الاسفار الاربعة من
مصنفات صدر الحكماء الراسخين محمد
الشيرازي نور الله مضجعه على يد
العبد الجاني محمد علي رضا
سنه [illegible]

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور بابراهيم
وكفى ١٢٧٥